



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الكوفة - كلية التربية الأساسية
قسم التربية الإسلامية - الدراسات العليا

الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم «دراسة منهجية»

رسالة تقدّم بها الطالب
علي صباح ياسر المدني
إلى مجلس كلية التربية الأساسية - جامعة الكوفة - وهي جزء من متطلبات نيل شهادة
الماجستير في الدراسات القرآنية

إشراف
الأستاذ الدكتور
عدي جواد علي الحجار

إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن اعضاء لجنة المناقشة اننا اطلعنا على هذه الرسالة ، الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم) (دراسة منهجية) التي قدمها الطالب (علي صباح ياسر المنني) وقد ناقشنا الطالب في محتوياتها وفيما له علاقة بها ، ونرى انها جديرة بالقبول لنيل درجة الماجستير في التربية الاسلامية بتقدير (اـ صـ لـ) .



التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ المساعد الدكتور

الاسم : محمد حبيب سلمان الخطيب

(عضواً)

الجامعة : الكوفة / الكلية : الآداب

التاريخ : ٢٠٢٢ / ٣ / ٤٤



التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ الدكتور

الاسم : عدي جواد الحجار

(عضواً ومشرفاً)

الجامعة : الكوفة / الكلية : التربية الأساسية

التاريخ : ٢٠٢٢ / ٣ / ٤٤

صادق مجلس كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة على قرار اللجنة .

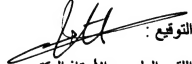
التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ الدكتور

الاسم : حسن حميد فياض

(عميد كلية التربية الأساسية)

التاريخ : ٢٠٢٢ / /



التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ الدكتور

الاسم : حسن كاظم أسد الخفاجي

(رئيساً)

الجامعة : الكوفة / الكلية : التربية الأساسية

التاريخ : ٢٠٢٢ / ٣ / ٤٤



التوقيع :

اللقب العلمي : الأستاذ المساعد الدكتور

الاسم : محمد اندريس كزهو

(عضواً)

الجامعة : ذي قار / الكلية : العلوم الإسلامية

التاريخ : ٢٠٢٢ / ٣ / ٤٤

شهادة الخبير اللغوي

أشهد إن الرسالة الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير
القرآن الكريم (دراسة منهجية)) التي تقدم بها الطالب (علي صباح ياسر المدني) قد جرت
مراجعتها من الناحية اللغوية بإشرافي، وأصبحت بأسلوب لغوي سليم خالٍ من الأخطاء .



التوقيع :

الاسم: رجاء عبد الحسين شعلان العتابي

الدرجة العلمية : أستاذ مساعد دكتور

مكان العمل : جامعة الكوفة – كلية التربية الأساسية

التاريخ : ٢٢ / ٢ / ٢٠٢٢

شهادة الخبير العلمي (١)

اطلعت على رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي
في كتابه تفسير القراءان الكريم (دراسة منهجية)) وقومتها علميا وأجد أنها صالحة للمناقشة .

التوقيع : 

الاسم: وليد عبد الحميد خلف

الدرجة العلمية : أستاذ دكتور

مكان العمل : جامعة الكوفة – كلية الفقه

التاريخ : ١٢ / ٢ / ٢٠٢٢

شهادة الخبير العلمي (٢)

اطلعت على رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي
في كتابه تفسير القراءان الكريم (دراسة منهجية)) وقومتها علميا وأجد أنها صالحة للمناقشة .



التوقيع :

الاسم: اياد حميد ابراهيم


الدرجة العلمية : أستاذ دكتور

مكان العمل : جامعة ميسان – كلية القانون

التاريخ : ٢٢ / ٢ / ٢٠٢٢

إقرار المشرف

أشهد إن إعداد رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القراءان الكريم (دراسة منهجية)) للطلاب (علي صباح ياسر المدني) قد جرى تحت إشرافي في قسم التربية الإسلامية – كلية التربية الأساسية / جامعة الكوفة ، وأن هذه الرسالة قد استوفت خطتها استيفاءً يؤهلها للمناقشة بوصفها جزءاً من متطلبات نيل شهادة الماجستير في الدراسات القرآنية .

الإمضاء : 

اسم المشرف العلمي : أ.د عدي جواد الحجار

التاريخ : ٢٠٢٢ / ١ / ٣١

بناءً على التوصيات المتوافرة أرشح هذه الرسالة للمناقشة .


أ.د حسن كاظم أسد الخفاجي

رئيس قسم التربية الإسلامية


٢٠٢٢ / ١ / ٣١

السيد رئيس قسم التربية الإسلامية المحترم

تحية طيبة ...

م / إذن طبع

نظرا لإنجاز فصول ومباحث رسالة الماجستير الموسومة بـ (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم (دراسة منهجية)) للطلاب (علي صباح ياسر المدني) فإني أرحبها للطبع .

الإمضاء : 

اسم المشرف العلمي : أ.د عدي جواد علي الحجار

مكان العمل : جامعة الكوفة – كلية التربية الأساسية

التاريخ : ٢٠٢٢ / ١ / ٣١



﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾

الفرقان : ٣٣

الإهداء

الى ممد الفيض من وجهة الحق الى وجهة الخلق.....
الى الظاهر والباطن بالصدق.....
الى كاشف رموز الألواح وميردروب الفلاح.....
الى الداعي بكلمة الحق للإصلاح.....
الى من تعلمت الملائكة من علمه وأفهمهم بفهمه وأعطى كل واحد منهم عمله.....
الى الذي ارتبكت عقول ذوي الإنهام في أمره، وتناول أولي النهي لإدراك حشره ونشره،
الى تجل واجب الوجود في خلقه.....
الى سر الكون والشفيق الخنوف.....
الى من 'نحبه هنالك ابتلى المؤمنون.....
الى سر النبيين ومظهر علوم رب العالمين ومهدي الخلاق من الجن والإنس أجمعين والقائم
بالحجة واليقين، إلبك يا من لازلت للوجود أمان يا صاحب الزمان أهدي هذا العمل القليل ﴿ يَا
أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرَّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي
الْمُتَصَدِّقِينَ ﴾ يوسف

الباحث...

شكر و امتنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كاشف الحق لخلقهِ في دياجير الظلمة، والأخذ بناصيتهم على الطريقة الحقّة، و أشكره على كل منّة و نعمة، وعلى كل تفضّل و همّة، فشكري له لا يخرج عن دائرة القصور، ولا محامدي فيه بالغة سطح القشور، ولا ثنائي عليه كافٍ لما كتبتُ بين السطور، بل شكر ومدح، وتفضل ومنح، وللصدور شرح، ولعباده نصح، و للسالكين جنح، و لا الذي أساء له فضّح. فبشكره دامت النعماء، وبحمده زادت الآلاء، وبثنانه سخر لعباده ما في الأرض والسماء، وإذا أكثر العباد بنعمته جاحدون! وأكثرهم عليه لا يتوكلون!، ولكلام الصدق والحق كارهون!، فلما دنوت منهم قليلا وإذا هم بأفعالهم يأثرون!، فلمع بالخيال قوله تقدست ذاته: ﴿قُلْ أَفَغَيَّرُ اللَّهَ فَأَمُرُونِي أَعْبُدْ أُيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [الزمر : ٦٤]. فتدبرت قليلا بالقرآن، وتبيّنتُ عندي بفضل الله رشحات كلام أهل الشنآن، فامتثلتُ لأمر الله و بيانه، ، وتمت عليّ النعمة منه بالإفاضة، والصلاة والسلام على الرسول الأُمجد وعلى آله الأطهار والأنوار من المختار إلى مزيل حكم الفُجّار.

وبعد...

أتقدّم بخالص شكري للدكتور المعطاء المدرار عدي جواد الحجّار كما واشكر قسم التربية الاسلامية ممثلا بالأستاذ الدكتور حسن كاظم اسد، واشكر اعضاء لجنة المناقشة على إثراءهم الفكرية وملاحظاتهم العلمية.

كما واخص والدي والذتي اللذين لم يبخلا عليّ بما آتاهما الله تعالى من فضله.

واشكر الدكتور خالد الركابي و الدكتورة أحلام الشبلي وفقهما الله تعالى لمرضاته، ولا انسى الاستاذ ابراهيم من جمهورية ايران والاستاذ نكتل من جامعة الموصل.

وفي الختام اشكر الاستاذ زهير جميل الفتلاوي على كل فكرة وتصويب وتعديل وتشذيب.

والحمد لله الذي لا تنفضي نعمانه

الباحث...

﴿قائمة المحتويات﴾

أ	الآية المباركة.....
ب	الاهداء.....
ت	شكر وامتنان.....
ث	قائمة المحتويات.....
١	المقدمة.....
٦	فصل تمهيدي : الحياة الاجتماعية والعلمية لصدر المتألهين وماهية الأسس التفسيرية.....
٧	المبحث الأول: الشيرازي وشذرات من حياته.....
٧	المطلب الأول: اسمه ، شهرته، مولده.....
٧	أولاً: اسمه وشهرته.....
٧	ثانياً: تاريخ مولده.....
٩	المطلب الثاني: أسرته، مشايخه ، طلابه.....
٩	أولاً: أسرته.....
١٠	ثانياً: مشايخه.....
١١	ثالثاً: طلابه.....
١١	المطلب الثالث: شخصيته، ومناهل مدرسته.....
١١	أولاً: شخصيته.....
١٢	ثانياً: مناهل مدرسته.....
١٣	المطلب الرابع: عصر صدر المتألهين.....
١٣	أولاً: الحالة السياسية والثقافية.....
١٣	ثانياً: الحالة العلمية.....
١٤	المطلب الخامس : محطات سيره العلمي.....
١٤	أولاً: التلمذة وقراءة المدارس السالفة (المحطة الأولى).....
١٥	ثانياً: الإنزواء والمجاهدة والكشف (المحطة الثانية).....
١٥	ثالثاً: التدريس والتأليف (المحطة الثالثة).....
١٦	المطلب السادس: مصنفاته وآثاره.....
١٨	المطلب السابع: وفاته.....
١٩	المبحث الثاني: تفسير صدر المتألهين، حقيقته، السور المفسرة، وطبعاته.....
١٩	المطلب الأول: حقيقة التفسير الوارد عن صدر المتألهين.....

١٩	أولاً: ترتيب السور.....
٢٠	ثانياً: تصريحات صدر المتألهين.....
٢١	ثالثاً: اشاراته الى كتاب مفاتيح الغيب.....
٢١	رابعاً: مقدمات السور المفسرة.....
٢٣	المطلب الثاني: عدد السور والآيات المفسرة.....
٢٣	أولاً: السور والآيات التي اتفق الباحثون عليها.....
٢٣	ثانياً: سور وآيات هي محل نظر عند الباحثين.....
٢٣	المطلب الثالث: طبعات التفسير.....
٢٥	المبحث الثالث: الأسس التفسيرية، تاريخها، وماهيتها.....
٢٥	المطلب الأول: تأريخية الأسس.....
٢٥	المطلب الثاني: ماهيتها.....
٢٦	أولاً: الأسس لغة.....
٢٧	ثانياً: الأسس اصطلاحاً.....
٢٨	ثالثاً: التفسير لغة.....
٢٨	رابعاً: التفسير اصطلاحاً.....
٣٠	الفصل الأول: الأسس اللغوية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي.....
٣١	توطئة.....
٣١	المبحث الأول: الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها.....
٣١	المطلب الأول: ماهيتها.....
٣٢	المطلب الثاني: اللغة أساس في التفسير الأسباب والأهمية.....
٣٢	أولاً: الأسباب.....
٣٢	ثانياً: الأهمية.....
٣٦	المبحث الثاني: أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية.....
٣٦	المطلب الأول: الأسس المتعلقة بمعاني المفردات.....
٣٧	أولاً: دلالة اللفظ على المعنى بالأنطباع.....
٣٧	ثانياً: دلالة اللفظ على المعنى بالتضمن.....
٣٨	ثالثاً: دلالة اللفظ على المعنى بالالتزام.....
٣٨	المطلب الثاني: الأسس النحوية.....
٣٩	أولاً: المرفوعات.....
٣٩	ثانياً: المنصوبات.....

٣٩	ثالثا: المجزورات.....
٤٠	رابعا: المجزومات.....
٤١	المطلب الثالث: الأسس الصرفية.....
٤٢	المطلب الرابع: الأسس الأدبية.....
٤٢	أولا: معنى الشواهد الأدبية.....
٤٢	ثانيا: ضوابط اعتماد الشواهد الأدبية كأساس في التفسير.....
٤٣	المطلب الخامس: الأسس البلاغية.....
٤٣	أولا: علم البيان.....
٥٠	ثانيا: علم المعاني.....
٥٢	ثالثا: علم البديع.....
٥٥	المبحث الثالث: أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي.....
٥٥	المطلب الأول: المنهج العام في التعامل مع الأساس اللغوي وأهم المباحث اللغوية.....
٥٥	أولا: المنهج العام.....
٦١	ثانيا: أهم المباحث اللغوية الواردة في تفسير.....
٨٠	المطلب الثاني: أسس الثقافة المعرفية اللغوية للمفسر و توظيفها في التفسير.....
٨٠	أولا: اللغة لا تفسر جميع ما في القرآن الكريم.....
٨٣	ثانيا: إبقاء الظواهر على هيئتها وأصلها الا لضرورة دينية.....
٨٥	ثالثا: التوقف في الظاهر.....
٨٦	رابعا: جعل الظاهر وسيلة للوصول الى لب المعنى.....
٨٨	خامسا: تحمل الفاظ القرآن الكريم على الحقيقة.....
٩٢	سادسا: اللغة العربية لها موارد خاصة لفهم كتاب الله تعالى.....
٩٣	سابعا: الألفاظ لها مراتب.....
٩٦	ثامنا: الكلام مكون من عبارة وإشارة.....
٩٨	الفصل الثاني : أسس مباحث علوم القرآن والمأثور في تفسير صدر المتألهين الشيرازي.....
٩٩	توطئة.....
٩٩	المبحث الأول: أسس مباحث علوم القرآن.....
٩٩	المطلب الأول: أسس مباحث علوم القرآن، ماهيتها، أهميتها وأسباب الاعتماد عليها.....
٩٩	أولا: ماهيتها.....
١٠٢	ثانيا: أهميتها وأسباب الاعتماد عليها.....
١٠٤	المطلب الثاني: الأسس الضابطة لمباحث علوم القرآن.....

أولا: الناسخ والمنسوخ.....	١٠٤
ثانيا: المحكم والمتشابه.....	١٠٦
ثالثا: العام والخاص.....	١٠٨
رابعا: المطلق والمقيد.....	١١١
خامسا: المجمل والمبين.....	١١٤
المطلب الثالث: أسس التعامل مع القرآن وعلومه وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي.....	١١٥
أولا: المنهج العام في التعامل مع علوم القرآن وأهم مباحثه الواردة في التفسير.....	١١٥
ثانيا: أسس التعامل مع القرآن وعلومه وتوظيفها في التفسير.....	١٢٥
المبحث الثاني: أسس التفسير بالمأثور.....	١٣٥
المطلب الأول: أسس التفسير بالمأثور، ماهيتها، أهميتها وأسباب الاعتماد عليها.....	١٣٥
أولا: ماهيتها.....	١٣٥
ثانيا: أهميتها وأسباب الاعتماد عليها.....	١٣٧
المطلب الثاني: الأسس الضابطة للتفسير بالمأثور.....	١٣٨
أولا: أسس السند.....	١٣٩
ثانيا: أسس المتن.....	١٤٠
ثالثا: أسس توظيف دلالة الحديث.....	١٤١
المطلب الثالث: أسس التعامل مع المأثور، وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي.....	١٤٢
أولا: المنهج العام في التعامل مع المأثور، وأهم مباحث النقل بالمأثور الواردة في التفسير.....	١٤٢
ثانيا: أسس التعامل مع المأثور وتوظيفها في التفسير.....	١٥٣
الفصل الثالث: الأسس الفلسفية والعرفانية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي.....	١٦٥
توطئة.....	١٦٦
المبحث الأول: الفلسفة والعرفان (الافتراق والالتقاء، الماهية والضوابط).....	١٦٦
المطلب الأول: الافتراق و الالتقاء.....	١٦٦
أولا: افتراق الفلسفة عن العرفان.....	١٦٧
ثانيا: التقاء الفلسفة والعرفان.....	١٦٨
المطلب الثاني: الماهية و ضوابط استعمالها في التفسير.....	١٧٣
أولا: ماهية الأساس الفلسفي.....	١٧٣
ثانيا: ماهية الأساس العرفاني.....	١٧٥
ثالثا: ضابطة الفلسفة.....	١٧٧
رابعا: ضابطة العرفان.....	١٨٢

المبحث الثاني: الأسس الفلسفية والعرفانية وتوظيفها عند صدر المتألهين.....	١٨٤
المطلب الأول: المنهج العام في استعمال الأسس الفلسفية والعرفانية.....	١٨٤
المطلب الثاني: الأسس الفلسفية والعرفانية وتوظيفها في التفسير.....	١٩٠
أولا: أصالة الوجود واعتبارية الماهية.....	١٩٠
ثانيا : التشكيك في الوجود.....	١٩٥
ثالثا: الحركة الجوهرية.....	٢٠٢
رابعا: اتحاد العاقل والمعقول.....	٢٠٩
خامسا: الوجود الذهني.....	٢١٤
النتائج والتوصيات.....	٢٢٣
أولا : نتائج البحث.....	٢٢٤
ثانيا : التوصيات.....	٢٢٦
قائمة المصادر والمراجع.....	٢٢٧
الملخص الانكليزي.....	a

المقدمة

الحمد لله الذي أظهر عالم الإمكان بنوره، وتصور صنعه بنفس ظهوره، وأجاله بتدبيره، وسيره إلى متناه من مبدئه إلى إنتهاء أجله، فبنعمته بدا، وبرحمته انتهى. ووهب العلم لمن أراد التحرر من نار الجهل والهوى، إذ خص في إكتشاف اسراره أولي الأبواب والنهى، بعدما فتح عليهم فيوضات تجلياته، وامتزجت بهم درر آلاءه، وأثار بها ذواتهم فغدوا أحياء وأولياء، فنظروا إلى عجائب الملكوت، وسعوا إلى اكتشاف سر الجبروت، فكانت طريقتهم العجز إذ الموهبة، وأصبحت قوانينهم العموم إذ المعرفة، وتجلت اسرار أمورهم إذ النعمة، راودوها عاشقين، وطلبوها على يقين، فقالوا السعي بالمجهود، وبذلوا أنفسهم للمعبود، ونشروا أنوار فكرهم في سماء الخلود، والصلاة والسلام على النبي المعظم محمد الأكرم ﷺ والإمام المكرم علي المرتضى عليه السلام وعلى ولده المعصومين المطهرين عليه السلام

وبعد ...

يعد القرآن الكريم الكتاب الالهي الوحيد الذي لم تنل يد التحريف ولم يقع على كنه حقيقة جوهره الا من عصمهم الله تعالى بعصمته، فكل من تعاطى مع آياته - من غير المعصومين عليه السلام - لم يصل الى ذلك الجوهر المكنون، ومع ذلك فقد امر القرآن الكريم بتدبر آياته وكشف مبهمات بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

وهذا مما نهض بهمة العلماء ليشعروا من مناهله الروية، كل بحسب اسسه التفسيرية، فوجد من اكتفى بتفسير الايات بحسب ظاهر اللغة، ووجد من فسرهما بحسب ما أثر عن المعصومين عليه السلام، ووجد من استعمل القواعد العقلية، ووجد ايضا من أول آيات القرآن بتأويلات بعيدة عن روحها وادعى أنه ملهم من عند الله تعالى، وهذا التنوع في استعمال الأداة ولد تنوعا أو تعددا بالمناهج الفكرية في التعامل مع القرآن الكريم ، فظهر المنهج اللغوي والاثري و الفلسفي والعرفاني وغيرها.

وقد أدرك صدر المتألهين تكل هذا التنوع والتعدد فابتكر منظومة فكرية استطاعت أن تجمع

الأسس التي بنيت عليها تلك المناهج، وتنفتح الفث من السمين فاستعمل كل تلك الاسس كأدوات في تفسيره وقيدھا بأسسه المبنية على العقل والشریعة والكشف، إذ لم یقبل كل الاسس الواردة من المدارس السابقة ولم یرفضھا كلها راساً، بل حاکمھا واثبت ما كان مستوحشا عند البعض، وبین ما كان مبهما عند البعض الآخر .

وانعکست منظومة صدر المتألهين ثقل تلك على تفسيره إذ كانت مفاتيح لفهم معاني الايات ومن هنا انطلقت هذه الدراسة للاجابة عن التساؤلات الاتية :

١- ما هي الأسس التفسيرية بشكل عام ؟

٢- ما هي انواع الاسس التي استعملها صدر المتألهين لتفسير النص القرآني ؟

٣- أين توجد مواضع تلك الأسس في تفسيره ؟

٤- ما هو المنهج العام في استعمال الأسس التفسيرية عند صدر المتألهين؟

أما الدراسات السابقة التي تطرقت لدراسة التفسير الذي نحن بصدهه فكانت - بحسب البحث-تبحث تفسير صدر المتألهين ثقل بحثا مجتزأ غير شامل لكافة المفاصل المعرفية الموجودة فيه، كالدراسة الموسومة بـ (المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجا) للباحث زمن حسين صالح والتي بحثت التفسير من الجانب الفلسفي فقط ، والدراسة الموسومة بـ (البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين الشيرازي المتوفى (١٠٥٠هـ)) للباحث خالد حوير الشمس والتي بحثت التفسير من الجانب اللغوي، والدراسة الموسومة بـ (المباحث الصرفية والنحوية في تفسير الشيرازي (ت ١٠٥٠)) للباحث رضا جاسم العتايبي والتي اقتصرت ايضا على الجانب اللغوي .

ولم يوجد- بحسب الاستقراء - دراسة واحدة بحثت الاسس التفسيرية من منظور شامل مبني على الاسس المتعالية لصدر المتألهين ثقل وهذا كون سببا لدراسة (الأسس التفسيرية لصدر المتألهين الشيرازي في كتابه تفسير القرآن الكريم) .

أما أهمية الموضوع فقد تمثلت بتسليط الضوء على الأدوات المعرفية التي بنيت عليها المدرسة المتعالية والمستعملة في التفسير لسهل الوصول إليها ولتكون باباً لتفسير القرآن الكريم على وفق أسس تلك المدرسة .

وهدف البحث الى كشف الأسس التي وظّفها صدر المتألهين فكّال لكشف مراد الآيات ، وإبراز تلك الأسس بطريقة منهجية تظهر المنهج المتبع في الكشف ، وإيضاح المنهج العام الذي سلكه المفسر عند الاستعانة بتلك الأسس .

وأجهت الدراسة صعوبات كثيرة منها :

لا يخفى على من درس فكر صدر المتألهين فكّال ملاحظة العمق في التعبير ودقة استعمال المصطلحات الفلسفية حتى أن له مصطلحات خاصة بمدرسته ، مع تميزه بكثرة البحث في المسائل الالهية العالية ، وامتاز فكّال بتوزيع كلامه حول الأساس الواحد في عدة مواضع مما تطلب تتبع رأيه في جل مؤلفاته، ومن الصعوبات أيضاً هي ندرة الدارسين لصدر المتألهين فيما يخص الموضوع الذي نحن بصدد دراسته مما حدا بنا لتوضيح كلامه من خلال شرحه وتبيينه .

افترض البحث أن لصدر المتألهين أسساً خاصة في تفسير آيات الذكر الحكيم . وافترض أن له منهج معين يختلف عن المناهج المشهورة في تفسير القرآن الكريم معتمداً على أسسه التفسيرية .

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو :

- ١- المنهج التاريخي : إذ استعمل في تقصي حياة صدر المتألهين فكّال .
- ٢- المنهج الاستقرائي: استعمل لجمع المادة العلمية من مصادرها وبالأخص كتاب تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين فكّال، إذ أفيد من هذا المنهج معرفة المنهج الذي اتبعه الشيرازي في استعمال أسسه التفسيرية كما وجمع به مواضع تلك الأسس.
- ٣- المنهج التحليلي : والذي تم من خلاله تفكيك المادة العلمية وبيانها وفهم أواصر الارتباط بين

جزئياتها للوصول الى افضل النتائج.

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر تمثلت بالمعاجم اللغوية وامهات كتب الحديث والدراسات القرآنية وبعض الكتب الفلسفية والعرفانية، فضلا عن مؤلفات صدر المتألهين نكّل وفي مقدمتها تفسير القرآن الكريم .

تمت هيكلة البحث بحسب المادة العلمية المُستفّاة من المصادر سابقة الذكر- على فصل تمهيدي وثلاثة فصول منتهياً بجملّة من النتائج والتوصيات، فأما الفصل التمهيدي كان تأصيلاً لمفهوم الأسس التفسيرية، وذكر مفاصل حياة صدر المتألهين، مع التطرّق لتفسيره وإيضاح حقيقته.

وتناول الفصل الأول الأسس اللغوية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي التي استعملها في التعامل مع اللغة في تفسيره للآيات القرآنية، وتمثل في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول بعنوان : الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها وجاء المبحث الثاني بعنوان : أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية. والمبحث الثالث فقد اختص ببيان : أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

وكان الفصل الثاني بعنوان أسس مباحث علوم القرآن والمأثور في تفسير صدر المتألهين ، وقسم على مبحثين :

المبحث الأول فقد تمحور حول : أسس مباحث علوم القرآن. و المبحث الثاني جاء بعنوان : أسس التفسير بالمأثور. أمّا الفصل الثالث فهو بعنوان : الأسس الفلسفية والعرفانية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي، وقد اشتمل على مبحثين :

المبحث الأول بعنوان : الفلسفة والعرفان (الافتراق و الالتقاء، الماهية والضوابط)

والمبحث الثاني كان بعنوان : الأسس الفلسفية والعرفانية و توظيفها عند صدر المتألهين.
وانتهت هذه الدراسة بمجموعة لأهم النتائج مع توصيات تُمهّد لتميم هذه المسيرة البحثية، فلا
كمال إلّا لأهل اليقين والاعتدال، وهم النبي محمد ﷺ والآل الطيّبين، ونسأل الحقّ سبحانه الهداية
والسداد لما فيه خير و ارشاد ونعوذ به من هفوات القلم والمداد و أن لا يتركنا - وحاشاه - يوم
المعاد، إنه معطاء جواد.

الباحث

علي صباح المدني

فصل تمهيدي

الحياة الاجتماعية والعلمية لصدر المتألهين وماهية الأسس
التفسيرية

المبحث الأول

الشيرازي وشذرات من حياته

المبحث الثاني

تفسير صدر المتألهين، حقيقته، السور المفسرة، وطبعاته

المبحث الثالث

الأسس التفسيرية، تاريخها، وماهيتها

المبحث الأول : الشيرازي وشذرات من حياته

يُعد صدر المتألهين الشيرازي من العلماء المؤسسين للفكر الابداعي ، الذين زخرت حياتهم بأحداث كانت لها الاثر في سطوع نجمهم ، منذ الصفحات الأولى الى الخاتمة ، وقد مرت حياته بمحطات عدة ، تلمذ خلالها على اساتذة كبار وكان له تلاميذ عظام ، وانتج اثارا خدمت الدين والفكر ، وللوقوف على هذه الأمور ، سوف نقسم هذه المبحث على سبعة مطالب :

المطلب الأول : اسمه ، شهرته ، مولده

أولاً : اسمه وشهرته

هو محمد بن ابراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي^(١) .

اشتهر بعدة القاب (كصدر الدين)^(٢) و(صدر الحكماء والمتألهين)^(٣) و (ملا صدرا ، صدر المحققين)^(٤) و(الأخوند)^(٥) و(صدر المتألهين) ، والأخير له رونق خاص إذ كان اطلاقه بمحفل رسمي بعلم من شاه ايران ، فاطلق اساتذته الثلاثة -الذي سيأتي نبأهم- عليه لقب صدر المتألهين لما لمسوا به من علم وسعة عقل وقوة نقد ومناقشة في العلوم المعيقة -طبقاً لأحدى الروايات-^(٦) .

ثانياً : تاريخ مولده

إن المصادر القريبة من عصر صدر المتألهين لم تذكر سنة ولادته^(٧) ، مما اثار استغراب بعض الباحثين^(٨) ؛ لأن الشيرازي كان من عائلة معروفة ، لكن بعض التحقيقات المتأخرة استخرجت أربعة أدلة تثبت تاريخ الميلاد بناء على ما كتبه صدر المتألهين نفسه ، أحدها يوصل الى عام (٩٨٠هـ) ،

(١) ينظر: المدني ، علي صدر الدين ، سلافة العصر ص ٤٩١ . الحر العاملي : محمد بن الحسين ، أمل الأمل ج ٢ ص ٢٣٣ . أفندي : عبد الله ، رياض العلماء ج ٧ ص ١٦٦ . التبريزي : ملا علي ، بهجة الآمال ج ٦ ص ٢١٧ . الخونساري ، محمد باقر ، روضات الجنات ج ٢ ص ٢٣٣ . الزركلي : خير الدين ، الأعلام ج ٥ ص ٣٠٣ .

(٢) كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين ج ٨ ص ٢٠٣ .

(٣) الطهراني ، اقا بزرك ، الذريعة ج ٧ ص ٢٢ .

(٤) المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ٧ .

(٥) الزركلي ، خير الدين ، الأعلام ج ٥ ص ٣٠٣ .

(٦) ينظر: اليوزبيكي ، جمال محمد ، غصبة الفلاسفة أو الغصبة المتعالية ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٧) كالسيد علي المدني (ق ١١١ هـ) ، صاحب سلافة العصر ص ٤٩١ والشيخ الحر العاملي (ت ١١١٤ هـ) صاحب أمل الأمل ج ٢ ص ٢٣٣ .

(٨) ينظر : جابر ، علي أمين ، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ٢٩ .

وثلاثة توصل الى (٩٧٩هـ)، فأما الدليل الموصل الى (٩٨٠هـ) : هو ما استنتجه أحد الباحثين من كلام صدر المتألهين الذي قال في تفسير سورة الطارق أنه بلغ ٥٠ من العمر، وقال في خاتمة تفسيره للسورة نفسها، أنه في عام ١٠٣٠هـ وعند طرح ٥٠ من ١٠٣٠، تكون ولادته ٩٨٠هـ^(١).

وأما الأدلة الثلاثة الموصلة الى سنة (٩٧٩هـ)، الأول : ما ذكره هنري كوربان^(٢) عن السيد الطباطبائي من أنه وجد حاشية على كتاب الاسفار لصدر المتألهين ذكر فيها أن تاريخ اثبات هذه الحاشية سنة (١٠٣٧هـ) وقد مضى من عمره ٥٨ سنة قمرية، وبطرح ٥٨ من ١٠٣٧ تكون ولادته ٩٧٩هـ^(٣).

أما الثاني : فهو ما وجده الشيخ السبحاني على حاشية كتاب المشاعر بعد أن نبهه احد زملائه على وجود تعليقة في كتاب الاسفار يصرح فيها انه كتبها عام (١٠٣٧هـ) وقد مضى من عمره ٥٨ سنة، (أي لاحظ نفس ملاحظة السيد الطباطبائي) وبعد البحث وجد الشيخ السبحاني في حاشية كتاب المشاعر - الطبعة القديمة -، تعليقة متقاربة الألفاظ لتعليقة الاسفار، أي ذكر فيها نفس سنة التأليف وعمر المؤلف : لتعطي نفس نتيجة السيد الطباطبائي وعقب السبحاني قائلا ((فأثبتنا هذه التعليقة في حاشية الأسفار التي كنّا نملكها))^(٤).

أما الثالث : ما توصل اليه بعض الباحثين من أن صدر المتألهين ذكر في طيات شرحه لأصول الكافي أن عمره بلغ ٦٥ عاما، وذكر في نهاية كتاب العلم من شرحه للأصول أيضا أنه يعيش في عام (١٠٤٤هـ)، وعند طرح ٦٥ من ١٠٤٤ تكون ٩٧٩، وبهذا يوجد ثلاثة أدلة على هذا العام مما يعطيه أكثر وثاقة من ٩٨٠هـ^(٥).

(١) ينظر : جابر، علي أمين، فلسفة التأويل ص ٢٩ وما بعدها.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ص ٢٩ . عذ من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المباني والمركزات ص ٩١-٩٥ (مقال هنري كوربان)

(٣) ينظر : تذكرة الاعيان ص ٢٩١.

(٤) ينظر : جابر، علي أمين، فلسفة التأويل ص ٣٠ وما بعدها.

(٥) * هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨م) مستشرق فرنسي، تأثر بالتصوف والإشراق، ولد في مقاطعة نورماندي شمال فرنسا، درس الفلسفة في كلية السوربون، تعلم اللغة العربية، والفارسية، من جهوده ترجمة رسالة مؤنس العشاق للسهروردي وترجمات اخرى، والف كتب منها "ابن سينا والحكاية ذات الرؤيا" و "التخيل الخالق في تصوف ابن عربي" و "في الاسلام الايراني". ينظر : بدوي، عبد الرحمان، موسوعة المستشرقين ص ٤٨٢-٤٨٤.

المطلب الثاني: أسرته، مشايخه، طلابه

أولاً : أسرته

كان والد صدر المتألهين يسمى ابراهيم بن يحيى القوامي -والذي لا تعرف سنة وفاته أو ولادته-، وهو أحد وزراء دولة فارس التي كانت عاصمتها شيراز، وكان محباً للعلم، ولم يرزق بولد، فنذر مالا كثيراً للفقراء وأهل العلم، إن رزق بولد موحد، فرزق بصدر المتألهين، كما وأنه كان الداعم الأساسي لتنشأة ابنه نشأة علمية^(١).

أما ذريته فقد انتجت شجرة صدر المتألهين ستة من الأكل، ثلاثة منها ذكوراً وثلاث أخرى إناثاً، أما المذكور فهم : الميرزا ابراهيم وهو أحد فضلاء عصره، برع في الرياضيات والعلوم العقلية والنقلية، درس على يد والده، واشتهر عنه مخالفته لوالده في التصوف والحكمة^(٢)، لكن أحد الباحثين رجح أنه استعمل التقية في مخالفته لوالده، مستدلاً على ذلك من طريقة تسمية لمؤلفاته بأسامي فلسفية، كحاشيته على الهيات الشفا وحاشيته على رسالة اثبات الوجود للدواني^(٣)، فارق الحياة سنة (١٠٧٠هـ) في عصر الشاه عباس الثاني^(٤).

ومحمد رضا الذي ذكر أحد معاصريه -وهو عبد النبي القزويني- أنه كان من علماء زمانه، لكن لم يلتق به، وكان يمتاز بجزالة الكلام وبراعة اللغة، اشتهر بتدريس الكشاف، وله رسالة في " شرح الحديث المروي عنه ﷺ : لو كان فاطمة لقطعتها"^(٥)، وعند حدوث فتنة في شيراز قُطع لسانه وتوفي بعدها بمدة^(٦).

ونظام الدين أحمد والذي لم تذكر ترجمة له سوى أنه اخو الميرزا ابراهيم^(٧).

وأما الإناث، فهن أم كلثوم، وزبيدة، وزينب، ذكر في ترجمتهن التميز بالعلم والدرس مع كونهن زوجات علماء معروفين^(٨)، اثنان منهم من طلبة والدهن، وهما عبد الرزاق اللاهيجي

(١) ينظر : الأمين، محسن، أعيان الشيعة ج ٩ ص ٣٢٢.

(٢) ينظر : البحراني، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين ص ١٢٨.

(٣) ينظر : صالح، زمن حسين، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً ص ٨.

(٤) ينظر : البحراني، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين ص ١٢٨.

(٥) ينظر بهذا المضمون : صحيح مسلم ج ٣ ص ١٣١٥ رقم الحديث (١٦٨٨).

(٦) ينظر : القزويني، عبد النبي، تميم أمل الأمل ص ١٥٣ وما بعدها.

(٧) ينظر : أفندي، عبد الله، رياض العلماء ج ١ ص ٢٧.

(٨) ينظر : الأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة ج ٣ ص ٤٣، ٨٣ وما بعدها.

والملا محسن الكاشاني وسيأتي خبرهما لاحقاً.

ثانياً : مشايخه

درس صدر المتألهين الشيرازي عند ثلاثة من الاعلام في عصره اثنان منهما له اجازة بالرواية عنهما وثالث اختلف في تدريسه إياه ، فأما الأولين :

١- بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٠هـ)

وهو استاذ في العلوم العقلية^(١)، تعلم على يديه الفقه والأصول والتفسير^(٢)، ومما امتاز به هذا الاستاذ الجنبه الصوفية الفلسفية العرفانية^(٣).

٢- محمد باقر الداماد (ت ١٠٤٠هـ)

كان عالماً من علماء الفقه والكلام والدراية ، مع مهارته في الفلسفة والعرفان وقوة المنطق والبيان^(٤)، درس على يديه العلوم الإلهية^(٥).

٣- أبو القاسم الفندرسكي (ت ١٠٥٠هـ)

برع في ترجمة الكتب الهندية ، إذ كان كثير التنقل بين الهند وإيران^(٦) ، وروي انه التقى صدفة بالشيرازي في اصفهان وأشار عليه أن يدرس لدى الداماد والبهائي، وهناك تحقيق لأحد الباحثين يرى أن الفندرسكي لم يكن ثالث أساتذته بالتسلسل المتلاحق الذي ذكرته رواية اللقاء، واستنتج - حسب تحقيقه- أن الفندرسكي هو استاذ قبل الشيخ البهائي والسيد الداماد، فقال : ((هذه الاستاذية لم تكن لاحقة بعد تلمذة صدر الدين على الشيخ البهائي والسيد الداماد، أي ليس الفندرسكي هو ثالث أساتذته بالتسلسل المتلاحق))^(٧)، وادعى البعض انه افاد منه في

(١) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين ، شرح أصول الكافي ج ١ ص ٢١٣.

(٢) ينظر : ال جعفر ، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص ٤٥ وما بعدها. الزنجاني ، أبو عبد الله ، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي ص ٢٩.

(٣) ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ١١.

(٤) ينظر : ال جعفر ، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص ٤٧. الزنجاني ، أبو عبد الله ، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي ص ٢٩ وما بعدها.

(٥) وهو ما صرح به عند ذكر الاجازة. انظر : الشيرازي ، صدر الدين ، شرح أصول الكافي ج ١ ص ٢١٤.

(٦) ينظر : مجموعة من الباحثين ، فلسفة صدر المتألهين المباني والمركزات، ص ٩٧ وما بعدها.

(٧) ال ياسين ، جعفر ، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية ص ٢٩ وما بعدها.

نقل فلسفة السهروردي الاشراقية^(١).

ثالثاً : طلابه

ذكرت المصادر إن لصدر المتألئين عدة طلبة. نذكر أشهرهم وهم :

١- الفيض والفيض

وهما طالباه وصهره ، وهذان اللقبان هو من اعطاهما لهما ، والأول هو محمد بن المرتضى الكاشاني (ت ١٠٩١هـ). صاحب كتاب الوافي وغيره من المصنفات القيمة ، أما الثاني فهو عبد الرزاق اللاهيجي (ت ١٠٥١هـ) الذي امتاز بدقة البحث النظري وميله للإشراق^(٢).

٢- ابنه الميرزا ابراهيم ، وقد ترجم له^(٣).

وله طلبة آخر^(٤)، بعضهم مختلف في تتلمذهم على يده^(٥)، لا يسع المقام لذكرهم.

المطلب الثالث : شخصيته ومناهل مدرسته

أولاً : شخصيته

استمت شخصية الشيرازي-بوجه عام-، بأمور عديدة سنوجزها- باختصار-، على شكل نقاط اقتبسناها من ملاحظات الباحثين:

١. النقد والمدح^(٦).

٢. الشكاية من الآراء المنحرفة والجهل السائد في زمنه^(٧).

٣. الفخر بالتأليف والنظريات التي توصل إليها^(٨).

(١) ينظر: عبد الفضيل ، محمد ، الفلسفة الاشراقية عند صدر الدين الشيرازي ص ١٥ وما بعدها ، نقلاً عن ، ال جعفر ، تاضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص ٤٥.

(٢) ينظر : الخوانساري ، محمد باقر ، وروضات الجنات ج ٤ ص ١٩٦ وما بعدها . ال جعفر ، تاضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص ٤٩ وما بعدها.

(٣) ينظر : ص ٩ من البحث.

(٤) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين ، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي ص ١٣ وما بعدها.

(٥) ينظر : الزنجاني ، أبو عبد الله ، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي ص ٣٢.

(٦) ينظر : نعمه ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص ٣٩٥.

(٧) ينظر : الشيرازي ، صدر المتألئين ، تسع رسائل فلسفية ص ٢٢ (مقدمة التحقيق).

(٨) ينظر : نعمه ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص ٣٩٦ . المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ٢٠.

٤. براعته ببيان المسائل المعقدة وترتيبها بأسلوب ميسر على الفهم^(١).
 ٥. حرية الفكر وعدم التقيد بالتقليد الاعمى لما تعارف عليه الآباء والاجداد^(٢).
 ٦. الإلمام الواسع بالمدارس التي سبقته^(٣).
 ٧. ترك الانخراط في المجتمع وأحواله^(٤).
 ٨. مقدراته على محاوراة مختلف الاتجاهات الفكرية كأهل الكشف وأهل الفلسفة^(٥).
- ثانياً : مناهل مدرسته**

نهل صدر المتألهين معرفته من ثلاثة منابع أساسية وهي: العلم اللدني، العلوم الثقيلة، العلوم النظرية، لكنه لم يفصل بينها بل مزجها في قالب واحد^(٦)، ونحن سنذكرها مجزأة، كي نعلم أسس ذلك القالب المعرفي :

١. العلوم الثقيلة : كالقرآن الكريم والسنة النبوية المقدسة^(٧).
 ٢. العلم اللدني : وهو الكشف العرفاني الذي عبر عنه باشتغال النفس^(٨).
 ٣. العلوم النظرية : كالكلال والفلسفة^(٩).
- ومما يجب ذكره: أن الشيرازي يؤمن بأن مجرد البحث والنظر يؤدي الى الشك^(١٠)، وأن الفلسفة المصادمة للكتاب والسنة مرفوضة^(١١)، والتصوف المفتقر للبرهان مذموم لديه^(١٢).
- إن المصادرات التي اعتمدها صدر المتألهين يمكن أن تكون أوسع من ذلك-كالعلوم العملية

(١) ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ٢٠. الطباطبائي ، محمد حسين ، الشيعة في الاسلام ص ١٠١.

(٢) ينظر : السبحاني ، جعفر ، تذكرة الاعيان ص ٣٠٠. العلوي ، هادي ، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ص ٣٨.

(٣) ينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة (مقدمة التحقيق) ص ٢٧.

(٤) ينظر : نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص ٣٩٦.

(٥) ينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة (مقدمة التحقيق) ص ٢٧.

(٦) ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ١٩ وما بعدها.

(٧) ينظر : جابر ، علي أمين ، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ٥٦.

(٨) ينظر : نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص ٣٩٣. الشيرازي : صدر الدين ، الاسفار ٢ ص ٨.

(٩) ينظر : جابر ، علي أمين ، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ٥٩ ، ٦٣.

(١٠) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين ، الاسفار ٢ ص ٣٠٧.

(١١) ينظر : المصدر نفسه ج ٩ ص ٣٠٣.

(١٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٥ ص ٢٣٤.

الكيمائية أو الطيبة- فتحتاج استقراء ودراسة أكثر من الاعتماد على مجرد كلامه، إذ أن الكلام مجرد دعوى والذي يثبت الاستقراء العلمي لمؤلفاته.

المطلب الرابع : عصر صدر المتألهين

ذكر بعض الباحثين^(١) تفاصيل الأحداث التي مهدت لبزوغ فجر صدر المتألهين الشيرازي، نذكرها بشكل سريع على الشكل الآتي :

أولا : الحالة السياسية و الثقافية

بعد احتلال المغول لبلاد فارس ومحاولة طمس تراثهم الفكري وإلزامهم بالجمود الفكري وترك فلسفتهم التي وصلت ذروتها عند ابن سينا ، نشأت براعم الدولة الصفوية ماسكةً لجام الحكم وناشرة للعلم والمعرفة، فبدأت الدولة الصفوية تشرك علماء الدين في الأمور السياسية والاجتماعية للدولة، فأفاد صدر المتألهين من هذه المرحلة باطلاعه على المخطوطات، والكتب العلمية والفلسفية التي نقلت من بغداد أيام الغزو المغولي.

ثانيا : الحالة العلمية

خلف غزو المغول اتجاهين، الأول: لا يرى سوى الجمود على النصوص وترك الفكر ، والثاني: اقتصر على التأويل المتعسف للنص، والذي وجد حاضنة كبيرة من قبل السلطة .

ونتيجة لهذا الاضطراب انقسم اهل الشرع الى محدث اخباري واصولي مجتهد ، والحكماء الى مشائي واشراقي ، وحتى الصفوية اصابهم وابل الانقسام.

هذه الافتراقات هي التي دعت صدر المتألهين للتوفيق بين الحكماء والفقهاء والمتصوفة ، أو قل بين العقل والنقل و التزكية.

بعد بيان معالم عصر الشيرازي وما رافقه من أحداث ، نخرج الى ذكر قبسات من المراحل التي مر بها الشيرازي ، كي نتضح لنا صورة من تدرج هذه المفسر بمراحل العلم.

(١) ينظر : ال ياسين، جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية ص١٢-١٨. ال جعفر، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص ٤٠ ، ٤٢ وما بعدها.

المطلب الخامس : محطات سيره العلمي

اتفقت اكثر المصادر على أن الشيرازي مرّ بثلاث محطات تسلسلت من التعليم ثم العزلة انتهاءً بالتأليف، التي نشر فيها دعائم مدرسته المتعالية متمثلةً بكتبه الدينية والفلسفية، وجرياً على ما دونه الباحثون سوف نوجز تلك المراحل على النحو الآتي^(١) :

أولاً : التلمذة وقراءة المدارس السائفة (المحطة الأولى)

اطلع الشيرازي في هذه المرحلة على عدد كبير من المدارس العلمية، والذي ساعده في ذلك -خصوصاً في طفولته وشبابه-، هو والده ابراهيم قوام الذي ترجم له سابقاً، الذي وفر لابه الوحيد كل متطلبات الرفاه العلمي ، فكان وريثه الوحيد .

افاد الشيرازي من هذه المزية (ورثة المال) لانفاق كل ما يملك لأجل العلم وشراء الكتب العلمية.

بعد وفاة والده انتقل صدر المتألهين من شيراز-مسقط رأسه- الى قزوین، حيث التقى شيخ الإسلام بهاء الدين العاملي(ت١٠٣٠هـ) والسيد الفيلسوف محمد باقر المعروف بالمير داماد(ت١٠٤٠هـ)-الآنف ذكرهما- وقيل التقى بهما في اصفهان.

(١) ينظر : مجموعة من الباحثين ، فلسفة صدر المتألهين المياني والمرتکزات ص٦٠(مقال الطباطبائي) ٩٧- ١٠٢. (مقال كوربان) المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص١١-١٤. هذه أول المصادر التي ذكرت التقسيم الثلاثي مع اختلاف في الالفاظ وبالأخص كوربان، أما باقي المصادر فقد اقتبست التقسيم من هذه المصادر كما فعل علي أمين جابر في فلسفة التأول عند صدر الدين الشيرازي ص٤٤ وال جعفر، تماضر ، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا ص٥٢-٥٤ و صالح ، زمن حسين ، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً ص٦ و المحقق محسن بيدارفر في مقدمته على تفسير صدر المتألهين ج١ ص١٦-٢٠ ، نعمة ، عبد الله ، فلاسفة الشيعة ص٣٨٧-٣٩٤، و الشيرازي ، صدر الدين ، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي ص٧. لكن سجاد رضوي اقترح تقسيم رباعي لحياته جرياً على كتابة الاسفار الاربعة ، فرأى أن المرحلة الأولى تبدأ من التلمذ في قزوین وأصفهان وبداية البحث الصوفي، والمرحلة الثانية هي التدريس والذهاب الى قم، أما الثالثة فهي الاعتزال وترك التدريس، وأما الرابعة هي العودة الى التدريس في مدينة شيراز، ولم تذكر هذا الرأي لكوننا اتبعنا المشهور بين العلماء في هذه المراحل؛ خشية الخروج من هدف هذه الرسالة، إذ أن هذه الأمور يمكن أن تبحث مستقلة في مواضيع في غير هذه الرسالة. ينظر :

وبعد افتتاح عاصمة جديدة (اصفهان) انتقل الاستاذان والطالب اليها لإتمام تحصيله العلمي، فمكث فيها مدة، ثم غادرها متوجهاً إلى قم ثم قرية كهك، وقيل إلى شيراز، ثم إلى قم.

تنتهي هذه الحقبة بالوصول إلى قم، وتحديدًا في قرية كهك. وبالرغم من كل ما مرَّ به الشيرازي في هذه المرحلة، لم تكن -حسب رؤيته- بالمستوى الذي يصبو إليه حتى أنه استغفر الله من ضياع عمره في تتبع آراء المتفلسفة وأهل الجدل، ولا يعني هذا الاستغفار أنه لم يستفد كلياً من هذه الحقبة، بل استفاد منها في توظيف هذه الآراء في الجمع بين الاتجاه البحثي والاتجاه العرفاني.

ثانياً : الانزواء والمجاهدة والكشف (المحطة الثانية)

تبدأ هذه في قرية كهك، التي عكف فيها على رياضة النفس والفكر إذ دخل في عزلة استمرت تسعة أو خمسة عشر عاماً، تهذبت نفسه فيها، ونهل من معين الكشف والنور، حتى أنه وصفها بأنها اثبات لما رآه بالبرهان والعقل معطراً برائحة الأسرار الالهية.

يُلخص من هذه الحقبة أنها حقبة إرواء لعطش طالب الحق والعلم اليقيني التي كان منى صدرًا منذ باكورة تعلمه.

ثالثاً : التدريس والتأليف (المحطة الثالثة)

وبعد توهج نور المعرفة في قلب صدرًا، شرع في نشر لآلئ حكمته المتعالية، حيث عاد إلى بلده الأم، ودرّس في مدرسة خان بطلب من امام قلي خان^(*) والشاه عباس الصفوي^(**)، بعد توفير الأمان له من قبل امام قلي، وقيل أن رجوعه كان لملاقته مع وردى خان^(***)، والمحصل هو عودة صدر المتألهين إلى كرسي التدريس، وواصل عطاءه الفكري إلى آخر أيام حياته ليتِم بذلك وضع أسس مدرسته، ولتصبح مثاراً لأتباع طريقتة من بعد أقول جسده دون فكره.

(*) امام قلي خان(....-١٠٤٣هـ) والي شيراز من عام ١٠٢١ إلى ١٠٤٣هـ بعد والده وردى خان في زمن الشاه عباس الصفوي والشاه صفى ابن الشاه عباس. تميم ما بدأ به والده من بناء مدرسة اسمها (مدرسة خان)، والتي كان صدر المتألهين استاذًا فيها. ينظر : اغا بزرك، الذريعة ج ١٨، ص ٣١٨.

(**) الشاه عباس الأكبر (٩٩٥ - ١٠٣٨ هـ) : هو أحد ملوك الدولة الصفوية وهو الشاه الخامس. ارتقى العرش في الثلاثين من عمره. ينظر : ول ديورانت، قصة الحضارة ج ٣٠ ص ١٤٨ وما بعدها.

(***) الله وردى خان (ت...هـ) : والي شيرازي في زمن عباس الصفوي من عام ١٠٠٣ إلى ١٠٢١هـ ابتداءً ببناء مدرسة خان التي تميمها والده امام قلي. ينظر : اغا بزرك، الذريعة ج ١٨، ص ٣١٨.

المطلب السادس : مصنفاته وأثاره

قدم الشيرازي لطالبي المعرفة آثاراً قيمة شيدت صرح مدرسته المتعالية ، المدرسة التي اتمت وحلت ما اشكل على اسلافه الماضين ، وحاول بعض المعاصرين^(١) حصر محاور تلك الآثار بعدة مواضيع معرفية وهي المبدأ والمعاد ، علم النفس ، اتحاد العاقل والمعقول ، الحركة الجوهرية ، الوجود والماهية ، التوحيد ، التجرد من الخيال .

ومما تجدر الاشارة اليه أن مصنفات الشيرازي قد تجاوزت الستين بين كتاب ورسالة أكثرها بالعربية^(٢) ، عشرون منها مشكوك في نسبتها اليه^(٣) .

امتازت كتب صدر المتألهين الدينية والفلسفية بالاتصال ، فكانت كتبه الدينية امتداداً لأصول وقواعد المعرفة لديه^(٤) . سنذكر ما هو غير المشكوك بصحة نسبتها اليه حسب التسلسل الآتي^(٥) :

١ . الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة .

٢ . تفسير القرآن الكريم .

٣ . شرح أصول الكافي .

٤ . شواهد الربوبية .

٥ . مفاتيح الغيب .

٦ . المبدأ والمعاد .

٧ . لمية اختصاص المنطقة بوضع معين من الفلك

٨ . المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية .

(١) ينظر : شمس ، خالد حوير ، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ص ١٥ . ورد على هذا التقسيم بعض المعاصرين متعجباً من حصر محاور مؤلفات الملا صدرا مع كثرتها ، ولا داعي لذلك التعجب ؛ لأن مؤلفاته محدودة والمحدود يمكن حصره . انظر : صالح ، زمن حسين ، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً ص ١٢ .

(٢) ينظر : طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ص ٤٠٩ .

(٣) ينظر : ومجموعة من الباحثين ، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص ٢٢ . الشيرازي ، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة ص ٤٩ وما بعدها . الشيرازي ، صدر المتألهين ، تسع رسائل فلسفية ص ٥٣-٥٤ (مقدمة التحقيق) .

(٤) ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ٢٠ .

(٥) ينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، رسالة الاصول الثلاثة ص ٣٨-٤٩ (مقدمة التحقيق) . الشيرازي ، صدر المتألهين ، تسع رسائل فلسفية ص ٣٣-٥٢ (مقدمة التحقيق) .

٩. سريان نور الوجود الحق في الموجودات.
١٠. اللغات المشرقية في المباحث المنطقية.
١١. اكسير المعارف في معرفة الحق واليقين.
١٢. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية.
١٣. اثبات شوق الهيولي للصورة.
١٤. اسرار الآيات وأنوار البيئات.
١٥. سه اصل (الاصول الثلاثة).
١٦. اتحاد العاقل والمقول.
١٧. ديباجة عرش التقديس.
١٨. اتصاف الماهية بالوجود.
١٩. اجوبة المسائل الجبلانية.
٢٠. اجوبة المسائل النصيرية.
٢١. اجوبة المسائل المويصة.
٢٢. كسر اصنام الجاهلية.
٢٣. التصور والتصديق.
٢٤. التنقية في المنطق.
٢٥. متشابهات القرآن.
٢٦. المسائل القدسية.
٢٧. الحكمة المرشدة.
٢٨. المظاهر الالهية.
٢٩. حدوث العالم.
٣٠. القضاء والقدر.
٣١. ايقاظ النائمين.
٣٢. طرح الكونين.
٣٣. خلق الاعمال.
٣٤. الواردات القلبية.
٣٥. المعاد الجسماني.
٣٦. زاد المسافر.

٣٧. شرح الهداية التبريرية

٣٨. الجبر والتفويض.

٣٩. ديوان شعر .

٤٠. التخصّص.

٤١. المشاعر.

٤٢. الحشر.

٤٣. المزاج.

المطلب السابع : وفاته

ثمة ثلاثة تواريخ ذكرها الباحثون لوفاة صدر المتألهين، أولها ما ذكره معاصره السيد علي المدني في سنة ١٠٥٠هـ^(١). وتبعه على هذا الراي جملة من الباحثين^(٢)، أما التأريخان فهما سنة ١٠٤٥هـ^(٣)، ١٠٥٩هـ^(٤)، والمرجح هو الأول؛ لأنه ذكر من معاصريه، بخلاف الآخرين.

فارق صدر المتألهين الحياة في طريق الحج للمرة السابعة سيرا على الاقدام^(٥). أما مكان دفنه فكأن فقد أورد الباحثون ثلاثة أماكن، الأول مدينة البصرة وهو الأشهر^(٦)، والثاني النجف الأشرف^(٧) والثالث روحاء^{(٨)*}.

(١) ينظر : سلافة العصر ص ٤٩١.

(٢) ينظر : التبريزي، ملا علي ، بهجة الآمال ج ٦ ص ٢١٨. طرابيشي ، جورج ، معجم الفلاسفة ص ٤٠٩. السبحاني ، جعفر ، تذكرة الأعيان ص ٣٠٨. المظفر ، محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ص ٢٠. الطباطبائي ، محمد حسين ، الشيعة في الاسلام ص ١٠١.

(٣) ينظر : علم الهدى، محمد، معادن الحكمة في مكاتيب الأئمة ج ١ ص ١١ (تقديم السيد المرعشي)

(٤) ينظر: الزركلي ،خير الدين ،الأعلام ج ٥ ص ٣٠٣.

(٥) ينظر : المدني ،علي صدر الدين ،سلافة العصر ص ٤٩١. العلوي ، هادي ، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ص ٣٥.

(٦) ينظر : العلوي، هادي، نظرية الحركة الجوهرية ص ٣٥ ، مجموعة من الباحثين ،فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص ١٠٢.

(٧) ينظر : السبحاني ، جعفر ، تذكرة الأعيان ص ٣٠٨.

(٨) ينظر : التبريزي، ملا علي ،بهجة الآمال ج ٦ ص ٢١٨

(*) منطقة تقع بين مكة والمدينة ،ينظر: المصدر نفسه.

المبحث الثاني : تفسير صدر المتألهين حقيقته، السور المفسرة وطبعاته

مرت عملية اخراج تفسير القرآن لصدر المتألهين الشيرازي الى النور بمراحل ويبدو أنه عانى من الهجر ولم يظهر الاهتمام به إلا في الآونة الأخيرة؛ وهذا أدى الى خلط واختلاف في حقيقته وكمية السور التي تناولها، فضلاً عن اختلاف طبعاته بين الكثرة والقلّة، وسنقسم هذا المبحث على ثلاثة مطالب لتفصيل ما هذا الامر.

المطلب الأول : حقيقته التفسير الوارد عن صدر المتألهين

اتفق أغلب المحققين^(١) على أن تفسير صدر المتألهين تفسيرٌ واحدٌ تناول سوراً وآيات متفرقة من الذكر الحكيم (أي إنه تفسير انتقائي لا تسلسلي)، ويرى البعض^(٢) أنه تناول السور والآيات التي تخص قواعد مدرسته.

أما بالنسبة للرأي الأخير فيرد عليه من جهتين : الأولى أنه لم يذكر دليلاً على ما ادعاه، والثانية أنه تناول هذ القدر المعين بسبب وفاته^(٣) لا بسبب انها تخص اصول مدرسته، إذ لو طال به الاجل لتناول كل القرآن وهذا ما يدل عليه عزمه في تكميل التفسير إذ ذكر في اواخر تفسير سورة البقرة انه سيوضح معراج الرسول في سورة الاسراء^(٤).

وأما الرأي الأول (تفسير واحد انتقائي) فهو يحتاج الى بيان ورفع لبس ستقوم بطرحه كما يأتي :

أولاً : ترتيب السور

ذكر محسن بيدارفر^(٥) تسلسلاً زمنياً في ترتيب السور يدعو الى التريث قليلاً في الحكم على أن التفسير تفسيرٌ واحدٌ تناول أي وسور متفرقة -كما ذكره الباحثون قبل قليل-، إذ قال إن أول سورة فسرهما صدر المتألهين هي الحديد^(٦) وهو ما صرح به المفسر في شرحه لأصول الكافي^(٧).

(١) ينظر : الشيرازي، صدر الدين، «الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة» تقديم محمد رضا المظفر ج ١ ص ٢١-٢٢. الشيرازي، صدر الدين، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين الشيرازي ص ١٥. الشيرازي، صدر المتألهين، رسالة الأصول الثلاثة (تقديم احمد ماجد) ص ٤٧.

(٢) ينظر : الشمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين الشيرازي ص ١٩.

(٣) ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، رسالة الأصول الثلاثة (تقديم احمد ماجد) ص ٤٧.

(٤) انظر : صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم ج ٣ ص ٤٦٢.

(٥) وهو محقق التفسير ينظر : المصدر نفسه (مقدمة التحقيق) ج ١ ص ١١٨-١٢١.

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ١١٨.

(٧) ينظر : الشيرازي، صدر الدين، ج ٣ ص ١١٦.

ثم أكمل بيدارفر تسلسل باقي السور وختمها بسورة الفاتحة والبقرة^(١).

إن الاشكال الوارد على ما قاله الباحثون المتقدمون طبقاً لبیدارفر هو: لماذا ختم تفسيره بالفاتحة والبقرة وهما السور الأولى من القرآن الكريم وعادة المفسر يبدأ بهما، فمن الغريب أن نجد مثل هكذا أمر وهو انتهاء التفسير بالفاتحة والبقرة!

ثم إذا نظرنا إلى تسلسل سورة الفاتحة وسورة البقرة نرى أنه بدأ بالترتيب وتوقف بآية ٦٥ من سورة البقرة^(٢) وهذا مغاير لما نجده من عادته هو بانتقاء آيات لتفسيرها كآية الكرسي والنور، فهل عدل عن منهجيته أو أنه حقاً بدأ بتفسير جديد يبدأ من سورة الفاتحة وسورة البقرة؟!

ثانياً : تصريحات صدر المتألهين

التصريح الأول :

ذكر في مقدمة تفسير سورة السجدة^(٣) أنه فسر آيات وسور، مثل آية الكرسي وآية النور وسورة ياسين والحديد والطارق وغيرها، ولم يذكر سورة الفاتحة وسورة البقرة مع مكانة هاتين السورتين، وبعدها بين أنه عازم على تأليف تفسير كبير لا يدانيه تفسير في الخلق - بحسب ما ادعاه-، فلو كان هذا التفسير هو الذي يريده فلماذا قال مثل هذا الكلام والذي يوحي إلى بداية الية في التفسير من خلال المباشرة في تفسير بعض الآيات والسور؟!

التصريح الثاني :

قال في مقدمة كتابه مفاتيح الغيب -الذي جعله تمهيداً لتفسيره- : ((كنت برهة من الزمان متشوقاً إلى إظهار معاني هذا القرآن (...))^(٤) وقال في موضع آخر ((هذا أوان الشروع في ذكر اصول يستنبط منها الفروع))^(٥).

وبعد تأليف كتاب مفاتيح الغيب ذكر في مقدمة سورة الفاتحة ((هذا أوان الشروع في الولوج إلى مشاهد آيات القرآن، بعد تمهيد مفاتيح أبواب الجنان))^(٦) قاصداً بذلك كتاب مفاتيح الغيب

(١) ينظر : التفسير (مقدمة التحقيق) ج ١ ص ١٢١.

(٢) ينظر المصدر نفسه ج ٣ ص ٤٦٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٣.

(٤) صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم، مفاتيح الغيب ص ٦٣.

(٥) المصدر نفسه ص ٦٥.

(٦) التفسير ج ١ ص ٢.

، فإذا كان قد فسر تفسيراً واحداً لماذا يضع كتاب مقدمة لتفسيره بعد تفسير سور وآيات عدة^(١)، والتي أشار إليها في مقدمة سورة السجدة؟!

ثالثاً : إشارته الى كتاب مفاتيح الغيب

إن صدر المتألهين لم يشر في تفسيره للقرآن الكريم الى كتاب مفاتيح الغيب الا في سورتي الفاتحة والبقرة^(٢)، فإن كان تفسيره واحداً فلماذا لم يشر الى ذلك الكتاب في باقي السور؟ أليس كتاب مفاتيح الغيب مقدمة لكل التفسير؟!

رابعاً : مقدمات السور المفسرة

يحتوي تفسير صدر المتألهين على مقدمة لكل سورة مفسرة فيه^(٣) متفاوتة بالقصر والطول باستثناء سورتي الفاتحة والبقرة، إذ نجد لهما مقدمة واحدة تقع في بداية سورة الفاتحة^(٤)، وأما التقديم الموجود في بداية سورة البقرة^(٥) فهو تقديم يخص موضوع الإنسان الكامل واسرار الحروف ثم ينتقل مباشرة الى مبحث عرفاني، ولا يصلح أن يكون مقدمة لتفسير جديد أو تفسير سورة؛ لأنه يخالف كل المقدمات التي ذكرها في بدايات السور التي يقول فيها هذا اوان الشروع بتفسير هذه السورة أو هذه الآية أو يذكر اسم السورة، أو اسمه، أو مسكنه أو لقبه^(٦) مما يوحي بأن التأليف الذي هو بصدد البدء به تأليف مستقل، وعليه تكون سورة البقرة مفسرة بعد سورة الفاتحة بالتسلسل وهذا مطابق لتسلسل المصحف الشريف.

واحتمل بعض الدارسين إن آخر ما فسر صدر المتألهين هو سورة الجمعة والفاتحة والبقرة؛ لأنه لم يذكرها ضمن السور التي أشار أنه فسرّها في حياته بقوله في مقدمة سورة السجدة : ((فرغت الحجب عن بعض سوره وآياته ... مثل آية الكرسي ، وآية النور ، وسورة يس ، وسورة الحديد ، والواقعة ، والأعلى ، وسورة الطارق ، والزلزلة ، وغيرها من المتفرقات))^(٧)، ثم استبعد

(١) ينظر : التفسير (مقدمة التحقيق) ص ١٢٠.

(٢) ينظر : المصدر نفسه (مقدمة التحقيق) ج ١ ص ١٠٩، ٣٣، ٢٢٧، ٢٣٢، ٣٠٢، ٣٥٨، ٤٠٠، ٥٠٥. ج ٢ ص ٢١٥.

٤٠٤، ٣٩٩، ٣٤٤، ٣٤٨، ٣ ج ٣ ص ٧٣، ٤٠٩، ٤٦٩.

(٣) يمكن التحقق من ذلك بالنظر الى بداية تفسير كل سورة، انظر : المصدر نفسه.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ١.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ١٨٦ - ١٩١.

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٣٤٦، ٥ ج ٢ ص ٧، ٦ ج ٣ ص ١٤٠٥، ١٤٠٥ ج ٧ ص ١٣٦، ٣٠٨، ٣٦٢، ٤١٠.

(٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦.

سورة البقرة اعتمادا على قول صدر المتألهين في مقدمة سورة الواقعة بأنه قد فسر بعض السور الطوال والقصار، وبما أن البقرة من السور الطوال فهي مستبعدة، فلم يبق إلا سورة الفاتحة والجمعة^(١).

يجاب على هذا الاستنتاج من ثلاثة وجوه، الوجه الاول هو إن ذكر السور التي فسرّها في حياته لا يصلح دليلاً على إن آخر ما فسرّه هو الفاتحة أو البقرة أو الجمعة؛ لأنه قد يرجع الى ما فسرّه فيزيد عليه بعد كتابة تفسير سورة أخرى فيبدو أن اللاحق سابق والسابق لاحق، وهو ما فعله في سورة يس إذ قال ((وقد مرت الإشارة في سورة السجدة إلى قاعدة كناية في الحروف المقطعة))^(٢) مع إنه قد ذكر أنه فسر سورة يس في مقدمة سورة السجدة -كما ذكر آنفاً-، فذكر السور ليس دليلاً؛ لأنه قد يرجع ويشير إليها، والملفت للانتباه أن من أشار الى هذه النكتة هو نفسه اعتمد على ذكر السور التي فسرّها في حياته واستنتج إن آخر ما فسرّه الفاتحة والبقرة والجمعة^(٣).

أما الوجه الثاني فيؤخذ من نفس كلام صدر المتألهين في مقدمة سورة الواقعة : ((ففسرت كثيرا من الآيات والسور الطوال والقصار))^(٤)، وكما هو ظاهر أنه يصرّح أنه فسر سور طوال وعلى الرأي الذي نحن بصدد مناقشته أن البقرة من الطوال، والسؤال هنا كيف يقول أنه فسر وهو لم يكمل تفسير سورة البقرة بل توقف في آية ٢٦٥، فليس من المنطق أن يقول الشخص فسرّ وهو لم يكمل التفسير!

أما الوجه الثالث فهو إذا كانت سورة الجمعة والفاتحة آخر ما فسرّه الشيرازي فلماذا لم يشر الى كتابه مفاتيح الغيب في سورة الجمعة كما فعل في سورة الفاتحة والبقرة؟ ونتيجة لما تقدم يمكن الحكم على أن تفسير صدر المتألهين ليس تفسيراً واحداً بل هو تفسيران، الأول يكون على شكل رسائل متفردة مفسرة بفترات متباعدة تصل الى عشرين عاماً^(٥)، والثاني تفسير كبير متسلسل بحسب المصحف، منه بآية ٦٥ من سورة البقرة، ومما يجب ذكره

(١) ينظر : جابر ، علي أمين ، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ١١٤ وما بعدها.

(٢) التفسير ج ٥ ص ٢٢.

(٣) ينظر : جابر ، علي أمين ، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ص ١١٥.

(٤) التفسير ج ٧ ص ١١.

(٥) ينظر : المصدر نفسه (مقدمة التحقيق) ج ١ ص ١٢٢.

أن محسن بيدارفر^(١) واغا بزرگ الطهراني^(٢) اشارا الى ذلك ضمناً ولكن لم يفصلاً ما وصلنا اليه.

المطلب الثاني : عدد السور والآيات المفردة

تنوعت رؤى الباحثين في عدد السور والآيات التي فرسها صدر المتألهين، وستورد هذا التنوع على النحو التالي :

أولاً : السور والآيات التي اتفق الباحثون عليها وهي :

- ١- سورة الفاتحة . ٢- سورة البقرة الى الآية ٦٥ . ٣- سورة الحديد . ٤- سورة السجدة . ٥- سورة النور آية ٣٥ . ٦- آية الكرسي . ٧- سورة ياسين . ٨- سورة الواقعة . ٩- سورة الجمعة . ١٠- سورة الطارق . ١١- سورة الأعلى . ١٢- سورة الزلزلة .

وهذه السور هي التي طبعت ضمن مجموعته التفسيرية الموجودة الآن^(٣) .

ثانياً : سور وآيات هي محل نظر عند الباحثين، وهي على قسمين :

القسم الأول : سور تم إنكارها بأنها من تفسيره وهي : الضحى^(٤) والكافرون^(٥) والعصر والطلاق^(٦)
القسم الثاني : سورة وآية لم يدرجن ضمن مجموعته التفسيرية الموجودة، وهما الإخلاص وآية ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صَنَّ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ [النمل : ٨٨] ، لكن الآية الأخيرة وجدت ضمن الطبعة الحجرية ، مع ذلك يبقى التساؤل في عدم درجتهما ضمن المجموعة التفسيرية.

المطلب الثالث : طباعات التفسير

مرت عملية طباعة التفسير بمرحلتين :

الأولى : مرحلة طباعة التفاسير بشكل منفرد وأقدمها تضم سورة الفاتحة والبقرة وقسم من آية

(١) من خلال الترتيب الزمني لتفسير السور ينظر : التفسير (مقدمة التحقيق) ص ١١٨-١٢١ .

(٢) من خلال العنوان الذي اطلقت على التفسير إذ قال "مجموعة تفاسير" ولم يقل تفسير، الذريعة ج ٢٠ ص ٧٦ .

(٣) ينظر : صدر المتألهين ، محمد بن ابراهيم ، تفسير القرآن (طبعة انتشارات بيدار و طبعة دار التعارف) .

(٤) ينظر الشيرازي، صدر الدين ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (تقديم محمد رضا المظفر) ج ١ ص ٢٢ .

(٥) ينظر : التفسير (مقدمة التحقيق) ج ١ ص ١٨ .

(٦) ينظر : الشمس ، خالد حوير ، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين الشيرازي ص ٢٠ .

الكريسي سنة ١٣٠٢هـ كما تم طباعة اية النور سنة ١٣١٣هـ ، وبعض السور الأخرى^(١).

الثانية : مرحلة طباعة التفسير مجموعا على وفق التسلسل الآتي^(٢) :

- أ- الطبعة الأولى كانت بعناية الشيخ أحمد الشيرازي ، وهي على الحجر سنة ١٣٢٢هـ في طهران .
- ب- طبعات انتشارات بيدار، وهي على شكل طبعات متعددة كالتى بتقديم محسن بيدارفر، سنة ١٣٦٦هـ ش تصحيح محمد خواجوي، وأيضا سنة ١٣٧٩هـ ش بنفس المصحح مع تعليقات المولى علي النوري والتي تقع في ١٧ أجزاء بقم المقدسة^(٣).
- ت- طبعة بتحقيق محمد جعفر شمس الدين بدار التعارف اللبنانية مع تعليق المولى النوري والتي طبعت بـ ٨ أجزاء سنة ١٤١٩هـ.
- ث- طبعة بعناية عبد الله الفاطمي بمطبعة الحكمة في قم .

(١) انظر : الشيرازي ، صدر الحكماء والمتألهين ، تسع رسائل فلسفية ص ٤٢ .

(٢) انظر : الشمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين الشيرازي ص ٢٠-٢١ .

(٣) والتي اعتمدها في البحث، هي الطبعة الخامسة ١٤٤٢هـ نظرا للعناية التي اظهرها من قبل المحقق والمعلق، مقارنة بالطبعة اللبنانية.

المبحث الثالث : الأسس التفسيرية ، تاريخها وماهيتها

إن الأسس التي يتكئ عليها المفسر إبان شروعه في بيان معاني القرآن الكريم، تعد من الأمور الواجبة، إذ من غير المعقول أن يقوم بناء دون أسس، وكلما أحكمت تلك الأسس كلما كان التفسير أقرب للصواب^(١)، وللأسس التفسيرية تاريخ خاص ومعنى معين سنتطرق لذكرها في المطالب الآتية :

المطلب الأول : تاريخية الأسس

تمتد جذور أسس التفسير^(٢) الى زمن النبي الاعظم ﷺ وأهل بيته ﷺ كما روي عن الإمام علي عليه السلام ناصحاً ابن عباس ((... فإن القرآن حمال ذو وجوه...))^(٣) والتي استفاد منها بعض الباحثين^(٤) كأساس مفاده: الإلمام بالمعارف والعلم قبل الخوض في مضمار التفسير، كما ورد حديث آخر يؤكد هذا المضمون الشامل لأهم مقدمات التفسير وأصوله، إذ ذكر المجلسي (ت ١١١١هـ) رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام ((... أنه من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمحكم من المتشابه... والمبهم من القرآن في الفاظه المتقطعة والمؤلفة، وما فيه من علم القضاء والقدر، والتقديم والتأخير، والمبين والعميق ، والظاهر والباطن ... فليس بعالم بالقرآن))^(٥).

كانت الأسس التفسيرية ماثرة في التفاسير دون البحث فيها مستقلاً، كتفسير يحيى بن سلام البصري (ت ٢٠٠هـ)، وتفسير الطبري (ت ٣١٠هـ)^(٦).

أما الاستقلال في تدوين هذا العلم فقد ظهر لأول مرة في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري على يدي الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) والذي أحكم اسمه وعرضها في

(١) ينظر : الحجّار ، عدي جواد ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ١٦ .

(٢) أغلب المصادر - التي استقينا منها هذا المطلب - تطرقت لتاريخ أسس التفسير بوجه عام فمرة يطلق عليه اصول التفسير واخرى قواعد التفسير من دون التفريق بين المصطلحات، ونحن في هذا المطلب نخطينا على اثارهم ، لكن سنشير الى الفرق بينها في المطلب القادم.

(٣) الشريف الرضي ، محمد بن الحسين ، نهج البلاغة ج ٣ ص ١٣٦ .

(٤) ينظر : أسد ، حسن كاظم ، أسس تفسير النص القرآني عند السيد السبزواري ص ٢ .

(٥) بحار الانوار ج ٩٠ ص ٤ .

(٦) ينظر : الطيّار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في اصول التفسير ص ٢٥ .

مقدمة كتابه «جامع التفاسير»^(١)، إذ بين فيه أصل الفرق بين التفسير والتأويل والحقيقة والمجاز والألفاظ المخالفة للظاهر، وضم لها الضوابط التي يحتاجها المفسر، فضلاً عن الأمور اللغوية، وبالنظر لكونها المحاولة الأولى في احكام الاسس وعرضها، الا انها افتقرت للكثير من الاسس الأخرى التي تسير عجلة التقدم في مجال التفسير؛ لذا تبقى محاولته غير وافية^(٢)، وجاء بعده الطوفي (ت٧١٦هـ) في كتابه الموسوم بـ «الإكسر في علم التفسير»^(٣)، كذلك تبعه بالتأليف فيها ابن تيمية الحرائي (ت٧٢٨هـ) في كتابه «مقدمة في أصول التفسير»^(٤)، وبقيت المصنفات تكتب الى يومنا هذا^(٥).

يستنتج مما تقدم أن أسس التفسير مرت بثلاث حقب، الحقبة الاولى تواجدتها في الأحاديث والأخبار، والحقبة الثانية تواجدتها في بعض التفاسير وفي كلتا الحقتين تواجدت بصورة غير مستقلة، أما الحقبة الثالثة وهي التي تكون مبحوثة باستقلال من قبل الباحثين في اسس التفسير .

المطلب الثاني : ماهيتها

أولاً : الأسس لغة

اتفقت اكثر كتب اللغة على أن الأساس هو أصل بناء الأشياء ، إذ ذكر الأزهري (ت٣٧٠هـ) أن ((الأساس لأصل البناء، وجمع الأساس: أسس))^(١)، ونقل عن الليث ((أسستُ داراً: إذا بنيتُ خدودها ورفعتُ من قواعدها))^(٢)، ووافقه الجوهري (ت٣٩٣هـ) على هذا المعنى قائلاً ((الأسُّ: أصل البناء، وكذلك الأساس... وجمع الأسُّ إساس... وجمع الأساس أسُس... وجمع الأسسِ آساس))^(٣)، وتبعهم على ذلك ابن فارس (ت٣٩٥هـ) في أن الأسُّ أصل البناء وأضاف: بأن الهزمة والسين تدل على الأصل والشيء الثابت الوطيد^(٤)، وقال بعدهم ابن منظور (ت٧١١هـ) أن

(١) ينظر : أسد ، حسن كاظم ، أسس تفسير النص القرآني عند السيد السبزواري ص٢٨.

(٢) ينظر : الحنجار ، عدي جواد ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٧١-٧٣ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ص٧٣.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ص٧٤.

(٥) للمزيد ينظر : الحنجار ، عدي جواد ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٧٦-٩٦.

(٦) تهذيب اللغة ج١٣ ص٩٦.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ج٣ ص٩٠٣.

(٩) ينظر : مقاييس اللغة ج١ ص١٤.

الأسس والأسس والأساس هي بداية الشيء أو أصله^(١)، ومن المتأخرين ممن اتفقوا في كون الأسس أصل البناء هو الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) في تاج العروس^(٢).

أما أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) فقد فرق بين الأسس والأصل فقال: كل أس هو أصل لكن ليس كل أصل أسا فيكون الأسس أعم من الأصل^(٣).

ثانياً : الاسس اصطلاحاً

الأسس -كمصطلح- موضع خلاف لدى المختصين، فمنهم من يراه مرادفاً لمصطلح الأصل ومنهم من يراه موقومٌ للقاعدة، وآخر يرى أن الأساس بداية التوجه وهو خلاف الأصل والقاعدة، مع تقيده بعدم مدخلية في عملية جلاء المعاني، والبحث في هذا المورد سيوضح مواقع الخلل للوصول إلى تعريف جامع للأسس.

ذكر مساعد الطيار^(٤) بأن الأصول نفسها الأسس العلمية التي يستند عليها المفسر لإيضاح معاني القرآن أو لترجيح الأقوال المتباينة والمختلفة، ومن الواضح أن الطيار يتفق مع معظم ما آلت إليه معاجم اللغة سالفة الذكر في أن الأصل يساوي الأساس.

والذي يؤخذ على قائل هذا الرأي أنه خلط بين الأصل والأساس ولم يفرق بينهما، وهذا الخلط يؤدي إلى عدم الدقة في تحديد المراد.

ويرى الفائزي^(٥) أن الأساس خلاف الأصل وليس له مدخلية بعملية الكشف إذ أنه يعد مبتدأ العمل فقط، وهذا الرأي أيضاً يعد مجانباً للحقيقة؛ لأنه كيف لا يكون للأساس المعرفي مدخلية في الكشف والكشف كله قائم على ذلك الأساس؟! إضافة إلى ذلك أن صاحب هذا الرأي لم يذكر دليلاً واحداً على عدم مدخلية الأسس في كشف المعنى، وعليه يبقى هذا الرأي موضع إشكال مالم تحل هذه المؤاخذات والاشكالات.

أما استاذنا الحجة فقد عرّف الأسس على أنها : ((مجموع ما تقوم به الأرضية التي تبتنى

(١) ينظر : لسان العرب ج ٦ ص ٦.

(٢) ينظر : ج ١٥ ص ٣٩٩.

(٣) ينظر : الفروق اللغوية ص ١٦٢.

(٤) ينظر : التحرير في اصول التفسير ص ١٧.

(٥) ينظر : قواعد تفسير القرآن الكريم أسسها المنطقية - استنباطاتها - قطعتها ص ٢٠.

عليها أي

قاعدة من الأمور الحسية والمعنوية^(١)، ومن مميزات هذه التعريف، جعل القاعدة ترتكز على الأساس، ولم يجعل الأساس مرادفا للأصل أو القاعدة، وبالجمله كان موقفا الى حد ما بالإحاطة بتعريف الأسس؛ لذا سيكون هو الراجع.

ثالثا : التفسير لغة

التفسير في اللغة يُبَيِّنُ على عدة وجوه وهي : البيان والتفصيل والكشف، إذ ذكر الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) أن ((التفسير هو بيان وتفصيل للكتاب))^(٢)، ونقل الأزهري (ت ٣٧٠هـ) عن الليث نفس قول الفراهيدي^(٣) ونقل أيضا عن ابن الاعرابي بأن ((القَسْرُ : كشف ما غُطِّي))^(٤).

رابعا : التفسير اصطلاحا

قال الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) : التفسير هو الكشف عما يدل عليه الكلام^(٥)، وقال الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ((هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها ... ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها))^(٦) وهذه بعض تعاريف أبناء العامة .

أما الامامية نذكر منهم الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) الذي قال: إن التفسير يشمل القراءة والمعاني والإعراب والجواب عن مطاعن الملحدين و الكلام على المتشابه^(٧)، والطبرسي (ت ٥٤٧هـ) الذي رأى أن ((التفسير هو كشف المراد عن اللفظ المشكل))^(٨)، والعلامة الطباطبائي قال: ((هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها و مداليلها))^(٩) أما الشيخ معرفة فقد اضاف الى تعريف التفسير قيدا مهما وهو أن : التفسير ليس ازاحة الإبهام فقط بل لابد من الاجتهاد البالغ

(١) الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ١٧ .

(٢) العين ج ٧ ص ٢٤٧ .

(٣) تهذيب اللغة ج ١٢ ص ٢٨٣ .

(٤) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٢ .

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب ج ٢٤ ص ٨٠ .

(٦) البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٤٨ .

(٧) انظر، التبيان ، ج ١ ص ٢ .

(٨) مجمع البيان ج ١ ص ٣٩ .

(٩) الميزان في تفسير القرآن ج ١ ص ٢ .

لكشف هذا الخفاء^(١).

يظهر مما ذكر أن قول الشيخ معرفة هو المرجح من بين التعريفات؛ لأن الاجتهاد وإفراغ الوسع يدخل تحته اغلب القيود التي ذكرها السابقون، فيكون تعريف التفسير (الاجتهاد في كشف معاني آيات القرآن)، وهذا التعريف مما يتوافق مع أحد معاني التفسير اللغوية وهو الكشف.

وبعد بيان ومراجعة المعاني السابقة -ابتداءً من الفرق الذي وضعه العسكري، مروراً بتعريف الحجتار وانتهاءً بالقييد الذي وضعه محمد هادي معرفة-، يكون تعريف الأسس التفسيرية (هي ما يركز عليها جميع الاصول والقواعد التفسيرية التي يوظفها المفسر المجتهد في عملية كشف معاني الآيات القرآنية).

(١) انظر: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج ١ ص ١٧ وما بعدها.

الفصل الأول

الأسس اللغوية في تفسير صدر المتألهين الشيرازي

المبحث الأول

الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها

المبحث الثاني

أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية

المبحث الثالث

أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

توطئة

إن من غير الممكن الولوج في معترك تفسير القرآن الكريم، دون معرفة لغوية تامة لأهم أسس اللغة العربية؛ لأنها لغة القرآن، بل وينبغي أن يكون هناك رؤية خاصة لها ، وصدر المتألهين - بوصفه أحد المفسرين- كان متنبهاً لهذه الرؤية ؛ لذا أولى أهمية كبيرة للغة وأسس التعامل معها، وللتكشف هذا الامر وجب تقسيم هذا الفصل على ثلاثة مباحث، و بالنحو الآتي:

المبحث الأول : الأسس اللغوية، ماهيتها، أهميتها، أسباب الاعتماد عليها

ينبغي أن تكون المباني التي يعتمد عليها المفسر واضحة، ومعلومة الأركان ،كما يجب أن يعلم المفسر سبب اعتماده على تلك المباني في تفسيره، وما هي أهميتها؛ لتكون له مناراً في عمله التفسيري، وللوقوف على هذه الأمور، قسمنا هذه المبحث على مطلبين:

المطلب الأول : ماهيتها

تعد اللغة العربية من المصادر اللازمة لمن أراد ان يفهم القرآن الكريم ؛ لأنه نزل بلغة العرب ليفهموه ،ثم ينقلوه للناس^(١)، فكثيراً ما يفسر القرآن اعتماداً على القواعد العربية من نحو وصرف و معاني وبيان، ويتأكد بذلك أن القرآن ليس متقداً، بل نزل بلسان عربي يفهم بواسطة قواعده المشهورة وجمله ومفرداته الشائعة^(٢).

وتطرق الدكتور محمد حسين الصغير^(٣) الى ذكر المباحث التي تدخل ضمن الاطار اللغوي من إعراب أواخر الكلم واشتقاق الألفاظ وبيان المعاني المعجمية للمفردات وتصريف الكلمات واستعمالات العرب وشواهد آياتهم والتي كان لها دور في تقعيد قاعدة لغوية أو بناء اصل فتبلورت في هذا السبيل عدة مسائل في الفروع والجزئيات والاصول والقواعد. وبالاستناد على هذه الاقوال وتعريف الاسس التفسيرية، يمكن أن نعرف الأسس اللغوية بأنها: (ما يركز عليها كل من الاصول والقواعد اللغوية الشاملة للأصول والقواعد النحوية والصرفية ومباحث البلاغة فضلاً عن الشواهد الأدبية).

وبعد معرفة ماهية الاسس اللغوية، يتبادر تساؤل : لماذا كل هذا الاعتماد على قواعد اللغة

(١) ينظر : الطيار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في اصول التفسير ص١٧٧.

(٢) ينظر : نسب ، محمد علي ، المناهج التفسيرية لدى الشيعة والسنة ص١٦١.

(٣) ينظر: المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص١١٠، ١١٥.

، وما أهمية معرفتها للمفسر؟، وللإجابة على هذين السؤالين نطرح المطلب القادم:

المطلب الثاني : اللغة أساس في التفسير الاسباب والأهمية

توجد عدة دواعي لاعتماد اللغة كركيزة أساسية في محاولة كشف معنى الآية والتي تبين أهمية اللغة في توضيح المعنى القرآني، وهي كالآتي :

أولاً : الأسباب

١- الحيلولة دون الوقوع بمشكلة حمل اللفظ على الرموز والإشارات الخاصة مما لا يوجد له أصل في اللغة^(١).

٢- معرفة دلالة الكلمة: لأن الدلالة تؤثر على المعنى فيكون الجهل في المعنى مدعاة للوقوع في الخطأ في فهم الآية القرآنية^(٢).

٣- منع تحريف المعنى من خلال الاهتمام بالقراءة وقواعد ضبطها^(٣).

٤- معرفة معاني الألفاظ الغريبة التي قل استعمالها في العصور المتأخرة بعد عصر التنزيل^(٤).

٥- إحراز الثقة بالمعنى المستخرج من الآية عن طريق قواعد اللغة الصحيحة^(٥).

ثانياً: الأهمية

إن علوم اللغة العربية من أبرز الأدوات أهمية في علم التفسير: لأن النص القرآني بناء لغوي مركّز على قواعد اللغة، وهذا ما يعطي أهمية للتحليل اللغوي في كشف معنى الآية، فضلاً عن كون القرآن الكريم خطاب الهي للبشر؛ وذلك لخلق علاقة بين الله تعالى والإنسان، وكل ما تقدم يستدعي من الدارسين النظر في الألفاظ لإدراك دلالتها في الجمل حتى يعلم المعنى المراد من اللفظ؛ كما ويوجههم للغوص في مباحث متعددة، تكون شاملة لأسس التعامل مع المفردة ومع الجملة والتعامل مع المباحث التي تتعلق بهما من نحو وصرف وتوظيف للشواهد الأدبية

(١) ينظر : الطيار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في اصول التفسير ص ١٧٧ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ينظر : السبحاني ، جعفر ، المناهج التفسيرية في علوم القرآن ص ١٥٤ .

(٤) ينظر : الكلبيكاني ، علي الرباني، اسس التفسير وقواعده ص ٩٩ وما بعدها .

(٥) ينظر : المصدر نفسه .

فضلا عن الاحاطة بعلوم البلاغة من معاني وبيان^(١).

وأي تفسير لا بد وأن يكون فيه اللغة العربية أساسا ، وأي تفسير يتعارض مع اللغة يحكم عليه بالفساد والبطلان؛ لذا نرى أكثر العلماء يحرصون على ضرورة إمام المفسر بشروط اللغة العربية واساليبها، كما وتستعمل اللغة العربية في ترجيح الآراء واستنتاج الرأي المقبول في عملية التفسير^(٢).

وثمة بعض الروايات التي ذكرت كيفية فهم القرآن بلغة العرب، مؤكدة على أهمية تلك اللغة، منها ما ورد في آية الوضوء من قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة : ٦) عن زرارة^(٣) ((قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت : إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك ثم قال : يا زرارة قال : رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله لأن الله عز وجل يقول : " فاغسلوا وجوهكم " ففرغنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال : " وأيديكم إلى المرافق " ثم فصل بين الكلام فقال : " وامسحوا برؤوسكم " ففرغنا حين قال : " برؤوسكم " أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه : فقال : " وأرجلكم إلى الكعبين " ففرغنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها ثم فرس ذلك رسول الله ﷺ للناس فضيئوه ثم قال : فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه " فلما وضع الوضوء إن لم تجدوا الماء أثبت بعض الغسل مسحاً لأنه قال : " بوجوهكم " ثم وصل بها " وأيديكم " ثم قال : " منه " أي من ذلك التيمم لأنه علم أن ذلك

(١) ينظر : الحجار، عدي، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٢.

(٢) ينظر : عباس، فضل حسن ، التفسير أساسياته واتجاهاته ص ٢٠٩.

(٣) زرارة (١٥٠-١٥٠هـ) : عبد ربه بن أعين ، أبو علي ، أكبر رجال الشيعة فقها وحديثا ومعرفة بالكلام والشيئ . وقال النجاشي : شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم . وكان قارنا فقيها متكلما شاعرا أدبيا . عده الشيخ في رجاله تارة من أصحاب الباقر ، وأخرى من أصحاب الصادق وثلاثة من أصحاب الكاظم . ينظر : رجال النجاشي ص ١٧٥ ، رجال الطوسي ص ١٢٣ ، ٣٠١ ، ٣٥٠ نقلا عن : العلامة الحلي ، منتهى المطلب ج ١ ص ٣٩ (هامش التحقيق).

أجمع لم يجز على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها...))^(١).

ومن الروايات أيضا ما ورد عن ابن عباس في معنى قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [يوسف: ٢] فقال ((قوله : أوفوا بالعقود يعني : ما أحل ، وما حرم ، وما فرض ، وما حد في القرآن كله))^(٢) وعلق أحد الباحثين على هذه الرواية موضحا سبب قول ابن عباس بالاعتماد على اللغة ((ويدهي أن ابن عباس فهم هذا التفسير من دخول اللام على الجمع، وهي تفيد العموم كما بينوه في علمي النحو والاصول))^(٣).

أما أقوال العلماء في ضرورة معرفة اللغة العربية فهي عديدة منها، قول الشافعي^(٤) (ت ٢٠٤ هـ) الذي بين فيه أهمية اللغة في دخول معترك فهم القرآن، وتبه على خطورة الجهل بها : ((وإنما بدأت بما وصفتُ، من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جُمْلِ عِلْمِ الكتاب أحد، جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفريقها. ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها. فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة: نصيحة للمسلمين. والنصيحة لهم فرض، لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلّا من سفة نفسه، وترك موضع حفظه...))^(٥).

ويرى الزجاج^(٦) (ت ٣١١ هـ) أن من يحاول النظر والتدبر في القرآن يجب عليه أن لا يخرج مذهب اللغة واهل العلم لذا قال : ((وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير، لأن كتاب

(١) الكليني، الكافي ج ٣ ص ٣٠.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ٦، ص ٦٥.

(٣) نسب، محمد علي، المناهج التفسيرية لدى الشيعة والسنة ص ١٦١.

(٤) الرسالة ص ٥١ وما بعدها.

(٥) الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) : محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (فلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن ستين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب (الأم) في الفقه، ومن كتبه (المسند -) في الحديث، و (أحكام القرآن) و (السنن) و (الرسالة) في أصول الفقه. ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٦ ص ٢٦.

(٦) الزجاج (٢٤١ - ٣١١ هـ) : إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد. كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرز. وكانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره. من كتبه (معاني القرآن) و (الاشتقاق) و (خلق الإنسان) و (الأمالي) في الأدب واللغة. ينظر : الزركلي، الاعلام ج ١ ص ٤١.

اللَّهُ ينبغي أن يتبين ألا ترى أن الله يقول ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [محمد: ٢٤] (فخفيضنا) على التدبر والنظر، ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب اللغة، أو ما يوافق نقلة أهل العلم»^(١).

ويذهب الشاطبي^(٢) (ت ٧٩٠هـ) إلى أن لا سبيل لفهم القرآن دون لغة العرب إذ أنه نزل على ما تعارف عليه العرب من الفاظها واساليبها فجاء موافقا لما فطروا عليه فقال ((وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]. وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال: ﴿لِسَانِ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]. وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]. إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي ولسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة...»^(٣).

وبعد بيان أهمية اللغة، يتعطف البحث إلى ذكر الأسس المستخرجة منها في المبحث اللّاتي :

(١) معاني القرآن ج ١ ص ١٨٥.

(٢) الموافقات ج ٢ ص ١٠٢ وما بعدها .

(٣) الشاطبي (١٠٠٠ - ٧٩٠ هـ) : إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق، كان أصوليا مفسرا فقيها، محدثا لغويا، باحثا مدققا جدليا، بارعا في العلوم، أخذ العربية وغيرها عن أئمة منهم: ابن الفخار البيري، وأبو القاسم السبتي، من كتبه (الموافقات في أصول الفقه)، و (المجالس، و (الافادات والاشادات). ينظر : التنبكتي السوداني، احمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٤٨ - ٤٩ . الزركلي، الاعلام ج ١ ص ٤٠.

المبحث الثاني : أنواع الأسس المستخرجة من علوم اللغة العربية

توجد خمسة أنواع من الأسس اللغوية سنوردها بحسب المطالب الآتية :

المطلب الأول : الأسس المتعلقة بمعاني المفردات

تختص هذه الأسس بإيضاح دلالة المفردة على المعنى المراد؛ لأن اللفظ قد ينحصر بمعنى واحد مطابق له أو قد يدخل ضمن دلالة ما أو يكون لازماً لمعنى^(١).

مثل دلالة (الوسيلة) التي ذكر المفسرون تفسيراً يكون من ضمن المعنى -أي من باب انطباق المعنى العام على مصاديقه- فقالوا فيها عدة معاني تدخل كلها ضمن (الوسيلة) وهي : العمل الصالح^(٢)، الرضا بالقضية والصبر على الرزية^(٣)، القرية بالطاعات^(٤)، مراعاة سبيل الله بالعلم والعبادة^(٥)، وكل هذه المعاني يصدق عليه أنه وسيلة^(٦).

ومثله دلالة لفظ (آناء الليل) الذي قال فيه المفسرون -من باب انطباق الكل على أجزائه- هو ساعات الليل، صلاة العتمة، ساعة الغفلة، جوف الليل، بين المغرب والعشاء، العشاء الأخيرة^(٧)، الثلث الأخير من الليل^(٨)، الثلث قبل الأخير بقليل^(٩)، وكل هذه الاوقات هي جزء من الليل^(١٠).

و مثله كدلالة لفظ (قوة) والذي قالوا فيه - من باب تفسير الكلام باللازم - هو الرمي^(١١)، مطلق السلاح^(١٢)، الحصون، ذكور الخيل، الفرس إلى السهم فما دون^(١٣)، وكل ذلك من لوازم

(١) ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٣.

(٢) ينظر : مقاتل ، تفسير مقاتل ج ١ ص ٢٩٧.

(٣) ينظر : السلمي ، حقائق التفسير ج ١ ص ١٧٧.

(٤) ينظر : الطبرسي ، مجمع البيان ج ٣ ص ٣٢٧.

(٥) ينظر : الراغب الاصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ص ٨٧١.

(٦) ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٤.

(٧) ينظر : الطبري ، جامع البيان ج ٤ ص ٧٤ وما بعدها.

(٨) ينظر : ابو حيان الاندلسي ، البحر المحيط ج ٣ ص ٣٧.

(٩) ينظر : الثعالبي ، تفسير الثعالبي ج ٢ ص ٩٤.

(١٠) ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٤.

(١١) ينظر : مقاتل ، تفسير مقاتل ج ٢ ص ٢٥. الطبري ، جامع البيان ج ١٠ ص ٣٩.

(١٢) ينظر : الطبري ، جامع البيان ج ١٠ ص ٤١.

(١٣) ينظر : الرازي، ابن ابي حاتم ، تفسير ابن ابي حاتم ج ٥ ص ١٧٢٢.

القوة العقلية والسياسية والصناعية، ومن الدلالة الالتزامية هو تبليغ الاحكام والتذكير بها أو تعليمها، أو كل ما يحصل به اتصال الاحكام من انترنت وغيره داخل ضمن الدلالة الالتزامية للتبليغ ، فكل ما تقدم من قول يحث المفسر على تفهم ما دل عليه اللفظ من معاني بأحد الدلالات الثلاث، والتأمل فيما تتوقف عليه دلالة معينة، والتدقيق في صدق انطباق الدلالة وعدمه^(١).

ومعرفة دلالة المفردة يكون عن طريق الرجوع الى المعاني المتعارفة في عصر النزول، إذ يحتمل أن معنى اللفظ المتداول خلاف ما كان عليه في وقت النزول فاللغة العربية كغيرها من اللغات قد خضعت لتغيرات مختلفة في دلالة اللفظ، من زمن لآخر وتأثرت بعوامل الزمان والمكان؛ لذا وجب الرجوع الى لغة العرب أو الى تفاسير الصحابة؛ لأنهم قريبون من عصر النزول شرط أن يكون تفسير الصحابي بصدد نقل معنى متداولاً وليس اجتهداً شخصياً^(٢).

تبتني كثيراً من القواعد على الأسس المتعلقة بالدلالة اللفظية للمفردة. كما وأنها تدفع المفسر للتأمل في مثل هذه الدقائق اللغوية؛ كي يتجنب الزيغ في فهم المعنى الدلالي، وتحته على استقراء معنى المفردة عند أهل اللغة^(٣)، وسنذكر أسس التعامل مع دلالة المفردة بحسب أنواع الدلالة :

أولاً: دلالة اللفظ على المعنى بالانطباق

يراد بالانطباق: دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له بالتمام دون زيادة أو نقصان^(٤)، كأن تقول (قلم) فيدخل بهذا اللفظ جميع أجزاء القلم من الخشب والمداد، إذ يكون لفظاً جامعاً مانعاً .

ثانياً: دلالة اللفظ على المعنى بالتضمن

أن يدل اللفظ على جزء أو بعض الأجزاء من معناه^(٥)، مثل لفظ (اليد) الذي يدل على أجزاء الجارحة من أنامل وأصابع وكف وساعد، والذي إذا اطلق لفظها أريد منه بعضها كقولنا مسكت

(١) ينظر : الحجار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٥.

(٢) ينظر : مركز المعارف ، اساسيات علم التفسير ص ٨٣ وما بعدها.

(٣) ينظر : الحجار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٢.

(٤) ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المنطق ص ٤٣.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ص ٤٣ وما بعدها.

القلم بيدي.

وهذه الدلالة فرع من الدلالة الأولى، لأن الدلالة على الجزء تأتي بعد الدلالة على الكل^(١)، وعليه لابد للمفسر أن يعي مصاديق المفاهيم الكثيرة للنص الواحد، فقد يصل الى جزء من معنى واحد واسع يضم مصاديق متعددة^(٢).

ثالثاً: دلالة اللفظ على معناه بالالتزام

يقصد بهذه الدلالة كون اللفظ دالاً على معنى غير معناه الموضوع له لازماً له ذهنياً دون الحاجة الى توسط شيئا آخر، أي بمجرد إطلاق اللفظ ينتقل الذهن الى المعنى اللازم لذلك اللفظ، مثل لفظ (الدواة) الدال على القلم، إذ يتبادر في الذهن إن طلب الدواة فيه دلالة على طلب القلم ايضاً^(٣).

المطلب الثاني : الأسس النحوية

إن علم النحو من اهم العلوم التي يستعملها المفسر في اجتهاده، إذ إنه يمهّد للوقوف على المعنى المراد من خلال معرفة الاعراب الحاصل في الكلام بسبب التركيب والبناء.

تستنبط مقاييس هذا العلم من كلام العرب، ثم تبني عليها قوانين تقي الوقوع بالخطأ^(٤)، إذ المعنى يختلف باختلاف الاعراب فمن لا يعرف أن هذه الكلمة فاعل أو فعل أو مبتدأ أو خبر أو ما شابه ذلك يتعذر عليه قطعاً بيان معنى الجملة^(٥)؛ وهذا يبين سبب تأكيد بعض المفسرين كالطبرسي (ت ٥٤٨هـ) على هذا العلم بوصفه له بأنه من أجل علوم القرآن الكريم وموضحاً بأنه فاتحاً لما أغلق من الألفاظ ومعيّاراً لتمييز الكلام السقيم من المستقيم، وأورد عن النبي ﷺ ((اعربوا القرآن والتمسوا غرابه))^(٦) وعقب قائلاً إن الإعراب يدل على المراد الالهي شرط أن اللفظ مبيناً غير مجمل، فإن كان مجملاً أو عكس ذلك فاللغة لا تكفي للبيان، إذ يجب الرجوع

(١) ينظر : المظفر ، محمد رضا ، المنطق ص ٤٤ .

(٢) ينظر : الحجّار ، عدي ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٠٢ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ص ٢١٠ .

(٤) ينظر : المصدر نفسه .

(٥) ينظر : السيوطي ، الاتقان ج ٤ ص ٢١٣ وما بعدها .

(٦) الحاكم النيسابوري ، المستدرک ج ٢ ص ٤٣٩ .

الى بيان النبي ﷺ^(١)، للأهمية المشار إليها لجعل الإعراب من الأسس اللغوية الضابطة التي تسير عليها عدة قواعد كالإلامام بكلام العرب والاطلاع على معاني اللفاظ التي تتغير بتغير الحركة الاعرابية فضلا عن ضبط الوجوه الاعرابية التي ذكرتها المدارس النحوية.

وذكر احد الباحثين^(٢) عدة أمثلة على الأسس النحوية وقسمها على عدة صور :

أولا : المرفوعات

تسمى عمدة الكلام^(٣) وهي تشمل علم الفاعلية، والتي لا يمكن الاستغناء عنها ويتبنى على ذلك فهم كلام المخاطب من حيث إسناد الفعل الى الفاعل وغيرها، فلكون الاسم مرفوعا يجعله موضوعا يستند اليه الحدث، إذ لو كان غير ذلك لما احتمل الرجوع اليه ولما كان هو المستند؛ وبالتالي يتغير مفاد الكلام، وعليه لابد للمفسر من التدقيق في ثبوت الرفع للاسم؛ ليحكم عليه تفسيره، كما وعليه العمل بالغالب المطرد من قواعد الإعراب وترك الشاذ النادر مع الإلامام بشروط صحة توجيه الحالة الإعرابية^(٤).

ثانيا: المنصوبات

تأتي المنصوبات بعد المرفوعات رتبة^(٥) وهي تشمل علم المفعولية، وقد قسمت المنصوبات على قسمين، الأول ما يكون في أصله النصب، مثل المفعول المطلق، والثاني محمولا على الأصل في النصب، مثل الحال، وتكمن أهمية معرفة المنصوبات في التفسير من كون اللفظ قد يحتمل وجوها كثيرة في حالة النصب وهذا يحث المفسر على النظر في كل وجه منها؛ لأن معاني الكلام تختلف باختلاف التوجيه^(٦).

ثالثا: المجرورات

تشتمل المجرورات على المضاف اليه والذي يكون اسم نسب اليه شيء بواسطة أحد أحرف

(١) ينظر : مجمع البيان ج ١ ص ٤.

(٢) ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٣١.

(٣) ينظر : الجوهري ، شمس الدين ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ج ١ ص ٣٣٠.

(٤) ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢١٥ وما بعدها، ٢١٩.

(٥) ينظر : الجوهري ، شمس الدين ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ج ١ ص ٣٣٠.

(٦) ينظر : الحجّار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٢٠ وما بعدها.

الجر^(١)، أي يكون كل اسم مضافا مجرورا^(٢)، والمجرورات تستدعي ممن يقوم بعملية التفسير معرفة معاني حروف الجر من سياق الكلام لأن تلك المعاني لا تظهر الا بغيرها، إذ إن حرف الجر يربط بين كلمتين مستقلتين ولولا ربطه بينهما لما حدث تركيب أصلا فيكون بذلك حلقة وصل للمفردات، وتستدعي حروف الجر المفسر أن يعلم بأن الجار والمجرور مطلقا قد يسمى ظرفا فكثير من المجرورات إما أن تكون زمانية أو مكانية، ويبقى للمفسر أن يعلم إن المجرورات قد تأتي متوالية في آية واحدة كـ (اللام وعلى والباء) في قوله تعالى : ﴿... ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا﴾ [الإسراء : ٦٩]، وعليه إن يعلم أن حروف الجر قد تستعمل أحدها مكان الآخر في بعض المواطن مثل قوله تعالى : ﴿... مَنْ أَنْصَارِي إِنْ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ ...﴾ [الصف : ١٤]، أي مع الله ، وهناك حالات أخرى لحروف الجر لابد للمفسر من مراعاتها لا مجال لذكرها في هذا المقام^(٣).

رابعاً: المجزومات

تعرف المجزومات بأنها ((الأفعال المضارعة الداخل عليها جازم))^(٤) وهذا الجازم إما يجزم فعلين وإما فعلا واحدا^(٥)، والجزم هو قطع الحركة بالسكون^(٦).

إن الجزم من المسائل المهمة؛ لأنها تؤثر في تغيير المعنى، فربما تأتي أداة جزم تحتمل عدة معانٍ تغير توجه المفسر كما لو اتت (إن) المكسورة الخفيفة شرطية ﴿...إِنْ تَقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال : ٢٩] أي توقف الجزاء على اتقاء الله، أو قد تفيد المستحيل كما في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف : ٨١] ولا يقل الكلام أهمية في أدوات الجزم الأخرى مثل (لم ، لما) كما لا يقل عن الموارد الأخرى كتقدير (لا الناهية) والشرط وجوابه فكل ذلك يلزم المفسر الإحاطة بما ذكره النحويون عند توظيف الجوازم واستعمالها في ضبط الإعراب والمعنى الذي ينشأ منه^(٧).

(١) ينظر : ابن الحاجب ، جمال الدين ، الكافية في علم النحو ص ٢٨ .

(٢) ينظر : الزمخشري ، جار الله ، المفصل في صناعة الاعراب ص ١١٣ .

(٣) ينظر : الحجّار ، عدي ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٢٥-٢٢٨ ، ٢٣٠ .

(٤) ابن هشام ، جمال الدين ، شذور الذهب ص ٢٢ .

(٥) ينظر : ابن عقيل ، شرح الألفية ج ٤ ص ٢٦ وما بعدها .

(٦) ينظر : الحجّار ، عدي ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٣١ .

(٧) ينظر : المصدر نفسه ص ٢٣٢ وما بعدها ، ٢٣٥ .

المطلب الثالث : الأسس الصرفية

يقصد بعلم الصرف تحويل الكلمة الى صور مختلفة تحمل معانٍ معينة لا تحصل الا بها، وعلم التصريف يتعلق بأحوال أبنية الكلمة لا بإعرابها^(١)، ويعد هذا العلم مقدمة ضرورية لعلم النحو في كثير من مسائله^(٢).

إن ميدان علم الصرف يختص بالاسم المعرب والفعل المتصرف دون الاسم المبنى والفعل الجامد والحرف^(٣)، وتكمن أهمية هذا العلم باستعمال المفسر إياه لبيان معنى الكلمة بالرجوع الى اصولها اللفظية والتفريق بين المعاني الأصلية والتابعة، كما يوظف لمعرفة معاني الكلمات التي تنشأ من الاختلاف بالتصريف^(٤)، ويستعمل أيضا لإيجاد معانٍ مختلفة متشعبة عن معنى واحد^(٥)؛ ولذا عدّه ابن جني^(٦) (ت ٣٩٢هـ) مقدمة لعلم النحو فقال : ((من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف ...))^(٧)، وذهب الزركشي^(٨) (ت ٧٩٤هـ) الى أن معرفة الصرف أهم من النحو في التعرف على اللغة لأن الصرف نظر في الكلمة والنحو نظر في عوارضها^(٩)، واستنتج الحجّار - بعد بيان اسس توزيع الكلمات وتصريفها - إن بنية الكلمة وتصريفها هي الأساس الذي يركز عليه المفسر عند بيان الكلام الإلهي في تفسير القرآن وبني عليه عدة قواعد^(١٠).

(١) ينظر : الجرجاني ، التعريفات ص ٥٩.

(٢) ينظر : الراجحي ، عبدة، التطبيق الصرفي ص ٧ وما بعدها.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ص ١٩.

(٤) ينظر : مركز المعارف ، اساسيات علم التفسير ص ٥٣.

(٥) ينظر : الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٩٧.

(٦) المصنّف ص ٤.

(٧) ينظر : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٩٧.

(٨) ينظر : الحجّار ، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٣٩ .

(٩) ابن جني (٣٩٢ - ٥٠٠ هـ) : عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح : من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد، عن نحو ٦٥ عاما. وكان أبوه مملوكا روميا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي. من تصانيفه رسالة في (من نسب إلى أمه من الشعراء) و (شرح ديوان المتنبي)، وغير ذلك وهو كثير. وكان المتنبي يقول : ابن جني أعرف بشعري مني. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج ٤ ص ٢٠٤ .

(١٠) الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين : عالم بفقهِ الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها (الإجابة لإيراد ما استدركت عائشة على الصحابة) و (لفظة العجلان)، و (البحر المحيط)، و (إعلام الساجد بأحكام المساجد) و (الدباج في توضيح المنهاج). الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص ٦٠.

المطلب الرابع : الأسس الأدبية

أولاً: معنى الشواهد الأدبية

مر لفظ الأدب بعدة معانٍ فاختلف باختلاف تلك المعاني والتي كان بعضها حسي ، وبعضها معنوي اصطلاحياً، إلى أن قَدِّد في عصور متأخرة.

و غيّر به عن المأدبة التي يدعى إليها الناس ثم إلى أخذ يطلق على الأخلاق ثم انتهى مختصاً بالكتابة وفنونها من النثر والشعر وقالوا هو الإجابة في الشعر والنثر على أساليب العرب وحفظ أشعارهم وأخبارهم^(١)، وعرف بالمعصر الحديث بأنه ((علم يشمل أصول فن الكتابة، ويعنى بالآثار الخطية، النثرية والشعرية ...))^(٢)، وعليه تكون الشواهد الأدبية شاملة لكل ما كتب من الشعر والنثر.

ثانياً: ضوابط اعتماد الشواهد الأدبية كأساس في التفسير

إن الاعتماد على الشاهد الأدبي الشعري أو النثري لابد أن يتصف بضوابط لاستعمالها ، وهذه الضوابط تنقسم على قسمين: الأول يكون متعلقاً بالشاهد الأدبي نفسه والثاني يتعلق بشخص المفسر، فأما القسم الأول^(٣):

- ١- أن يكون مما قالته العرب، ومتوافقاً للهِجَة القرآن الكريم فقط دون غيره من اللهجات .
- ٢- إن كلام العرب قبل نزول القرآن الكريم مقدماً على ما قاله العرب بعد النزول لتجنب الاقتباس والتضمين من نفس القرآن .

وأما القسم الثاني^(٤):

- ١- معرفة المفسر بلغة العرب وأخبارهم مع إلمامه بثقافتهم وشعرهم .
- ٢- أن يكون المفسر ذو خبرة ونظر في فنون الأدب وعلوم اللسان ومعرفة محاسن الكلام ومساوئه .

(١) ينظر : ابن منظور ، لسان العرب ج ١ ص ٢٠٦ .

(٢) عبد النور ، جيتور ، المعجم الأدبي ص ٣١٥ .

(٣) ينظر : الحجار ، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٤٩ .

(٤) ينظر : المصدر نفسه .

وهناك ضوابط خاصة بالشعر ذكرها احد الباحثين^(١) سنوردها بإيجاز :

١- قبول الاستشهاد بشعراء الطبقة الأولى (شعراء الجاهلية)^(٢)، والطبقة الثانية (الشعراء المخضرمين)^(٣)، والطبقة الثالثة (شعراء صدر الاسلام)^(٤) ورفض طبقة الشعراء المولدين^(٥) وهم المحدثون .

٢- قبول شعر شعراء الحضرة الذي يعيشون في المدن ابتداءً من عصر الجاهلية الى نهاية القرن الثاني الهجري، وأما شعراء البادية فيقبل شعرهم الى نهاية الرابع الهجري تقديرًا لبداهتهم لأنها شرط الفصاحة كما وانهم يمتازون ببعضهم عن اللحن .

٣- عدم قبول شعر الشعراء الذين تسكن قبائلهم أطراف الجزيرة العربية؛ خشية وقوع هؤلاء في اللحن لمجاورتهم الأعاجم والأحباش .

المطلب الخامس: الأسس البلاغية

يراد بعلوم البلاغة علم البيان والمعاني والبدیع، وسنذكرها كما يأتي :

أولاً : علم البيان

يعرف علم البيان بأنه : العلم الذي يعرف به كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة^(٦)، وهو على أنواع :

١. المجاز : المجاز في الاصل هو تعدي واجتياز الموضع الاصلي والطبيعي للشيء، ومنه اخذ المعنى الاصطلاحي الذي قسم المجاز على قسمين ، عقلي ولفوي^(٧).

(١) ينظر : الشهري ، عبد الرحمن ، الشاهد الشعري ص ٩٧-٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٦ ، ١١١ .

(٢) تطلق هذه التسمية على من عاش قبل الاسلام .

(٣) تطلق هذه التسمية على من ادرك العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام .

(٤) تطلق هذه التسمية على من عاش في صدر الاسلام ولم يدرك الجاهلية .

(٥) تطلق هذه التسمية على من جاء بعد الطبقة اعلاه .

(٦) الجناجي ، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص ١٥ .

(٧) ينظر : المراغي ، أحمد ، علوم البلاغة (البيان، المعاني، البدیع) ص ٢٤٨ .

ويراد من المجاز العقلي هو ((إسناد الفعل أو ما في معناه^(١) إلى غير ما هو له . ويسمى المجاز الحكمي ، والإسناد المجازي^(٢))).

أما اللغوي فهو ((نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة))^(٣)، وهو بدوره يقسم على قسمين مركب و مفرد، ويقسم ايضا الى تقسيمات أخرى^(٤) قد يخرج ذكرها والتفصيل بمواردها البحث عن هدفه، لذا سأعرض عن ذكرها واكتفي ببيان قسمي المجاز فقط.

والفرق بين قسمي المجاز أن المجاز العقلي : هو التجوز في اسناد الفعل الى غير فاعله أي يكون بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي^(٥)، والعلاقة بين الفاعل والفعل مما يدرك بالعقل^(٦)، فبواسطة العقل يميز الفاعل الحقيقي من المجازي.

أما المجاز اللغوي فيكون في استعمال اللفظ والذي يعلم من المصدر الثقلي اللغوي^(٧)، أي يفهم من خلال مراجعة استعمال العرب للفظ معين، فإذا كان معنى اللفظ كما هو شائع كان حقيقة لغوية، أما إذا كان غير شائع كان مجاز لغوي، فمثلا العرب يستعملون اليد للجراحة ، فإذا استعمل للتعبير عن القدرة و التمكن كان مجازا لغويا، وبالمقابل المجاز العقلي الذي يعلم من خلال مراجعة العقل كأن تقول جرى النهر، فهذا جاز بإسناد فعل الجريان للنهر؛ لأن العقل يعلم أن الجاري هو الماء وليس النهر^(٨).

والمجاز القرآني لم يكن بمنأى عن الإطار العام لتقسيم المجاز في البيان العربي ، شأنه بذلك شأن الأركان البلاغية الأخرى التي يقوم على أساسها الفن القولي، إذ ذكر القرآن الكريم شتى

(١) وهو : المصدر، واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة واسم التفضيل، وهي مشتقات تعمل عمل الفعل، ينظر : قاسم ، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ٢٣٣.

(٢) عتيق، عبد العزيز ، علم البيان ص ١٤٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ، المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البدیع) ص ٢٤٨. الجناحي، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص ٣١.

(٥) الخطيب القزويني ، الايضاح في علوم البلاغة ج ١ ص ٨٤.

(٦) المصدر نفسه ج ١ ص ٨٢.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) مثال (جريان النهر والماء) مستفاد من : الخطيب القزويني ، الايضاح في علوم البلاغة ج ١ ص ٨٤.

صنوفها ومختلف تقسيماتها، وزخرت سورة بأبرز ملامحها وأصدق مظاهرها، حتى عاد تقسيمها خاضعا لأحكام القرآن البلاغية، ولم يكن القرآن خاضعا لتلك التقسيمات في حال من الأحوال ، لأنها مستمدة من هديه، وسائرة بركاب مسيرته البيانية المعجزة، وهكذا بالنسبة للمجاز فهو عند البلاغيين نوعان، لأنه في القرآن نوعان : مجاز لغوي ومجاز عقلي ، بغض النظر عن التفريعات الأخرى التي لا تعدى حدود التقسيم العام، أو هي جزئيات تابعة لكلي المجاز باعتباره عقليا أو لغويا^(١).

ودواعي استعمال المجاز كثيرة، أبرزها هو التحرر من الضيق اللفظي، والهرب من التوقع حول محور واحد^(٢).

ومن الدواعي أيضا، التوكيد : لأنه وسيلة من وسائل ترسيخ المعنى بشكل غير مباشر يتطلب من المتلقي تخيلا معينا يصبح فيه المعنى أبلغ مما كان عليه في الحقيقة^(٣).

وقد يعدل للمجاز إذا كان فيه زيادة في الفائدة بحيث يكون أكثر ترسيخا للمعنى^(٤).

وعلى ذلك فلا بد للمفسر من معرفة الدقائق التي تعينه على فهم كوامن المعاني التي تريدها الآيات القرآنية، من خلال الاحاطة بالأساليب البلاغية ومنها المجاز، الذي يعد نقطة الحقيقة^(٥).

٢. التشبيه : ويعنى به ((الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى ياحدى أدوات التشبيه لفظاً أوتقديراً))^(٦) أي تقوم بتمثيل شيء بشيء آخر لوجود شراكة بينهما وهذه الشراكة قد تكون حسية أو معنوية^(٧).

وأركان التشبيه أربعة : الأول المشبه : هو الأمر الذي يراد الحاقه بغيره ، والثاني المشبه به : الأمر الذي يلحق به المشبه، والثالث أداة التشبيه : اللفظ الذي يدل على التشبيه، ويربط المشبه بالمشبه

(١) ينظر: الصغير، محمد حسين، مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٩.

(٣) ينظر : قاسم، محمد ودبب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ١٨٧.

(٤) ينظر: الحجار ، عدي ، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٧١.

(٥) المصدر نفسه ص ٢٧٢.

(٦) الجناحي، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص ١٧.

(٧) ينظر : قاسم، محمد ودبب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ١٤٣.

به، وقد تذكر الأداة في التشبيه، وقد تحذف، والربع وجه الشبه : وهو الوصف المشترك بين الطرفين، ويكون في المشبه به، أقوى منه في المشبه - والذي قد يذكر ، وقد يُحذف^(١)، ويمكن إيضاح الصورة بضرب المثال الآتي وهو : (محمد كالماء في الصفاء)، المشبه في هذا المثال: هو: محمد، والمشبه به هو: الماء، ووجه الشبه أو الصفة المشتركة هي : الصفاء ، وأداة التشبيه هي: الكاف.

للمشبه والمشبه به اقسام تختلف باختلاف الاعتبار، فمرة يقسمان بالاعتبار الحسي والعقلي، ومرة يقسمان باعتبار تعددهما، ومرة باعتبار وجه الشبه، ومرة باعتبار الافراد والتركيب، وذكر كل هذه الاعتبارات قد يخرجنا عن موضوعنا، لذا سأكتفي بذكر نوع واحد من التقسيم، ونحيل الباقي لمواضع^(٢)، والقسم المختار هو التقسيم باعتبار الافراد والتركيب .

يُعنى بالافراد بلاغياً : هو كل ما ليس مركباً، مثل: الولد نظيف، والافراد إما يكون مطلقاً من غير أن يقيد بشيء مثل : ثغرٌ كالدرِّ، وخدٌ كالورد، أو مقيداً بـ بإضافة، أو وصف، أو حال، أو ظرف، ويجب أن يكون لهذا القيد تأثير في وجه الشبه. مثل: الساعي بغير طائل كالراقم على الماء^(٣).

وفي هذا المثال الساعي(المشبه) مقيد بان لا يحصل من سعيه على فائدة ، والراقم (المشبه به) مقيد بوقوفه على بقايا اجتمعت في الصحراء من المطر، و وجه الشبه هو التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين^(٤).

ويمكن أن يكون المشبه مطلقاً والمشبه به مقيداً، نحو: الشمس كالمرآة في يد المثلول^(٥)، فالشمس مطلقة واليد مقيدة بالشلل.

أما التركيب فيراد منه بلاغياً : ((هو الصورة المكوّنة من عدد من العناصر المتشابهة

(١) ينظر : الهاشمي، أحمد ،جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢١٩.

(٢) ينظر مثلاً : المصدر نفسه ص ٢٢١، ٢٢٥، ٢٣٣. المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البدیع) ص ٢٢٨، ٢٢٦ وما بعدها.

(٣) ينظر : قاسم ،محمد ودیب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص١٥٣.

(٤) ينظر : التفنّازي ، مختصر المعاني ج ٢ ص٦٢.

(٥) ينظر : قاسم ،محمد ودیب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص١٥٣.

والمتماسكة))^(١).

والمشبه والمشبّه به في التركيب يكونان على نحوين وهما: إما مركبان تركيباً لم يُمكن إفراد أجزائهما، فإذا اتّزع الوجه من بعضها دون بعض، اختل قصد المتكلم من التشبيه، مثل (كان سهيلاً والنجوم وراءه صفوف صلاة قام فيها إمامها)، إذ لو قيل كان سهيلاً إمام، وكان النجوم صفوف صلاة، لذهبت فائدة التشبيه^(٢).

وإما مركبان تركيباً: إذا أفردت أجزاؤه زال المقصود من هيئة (المشبّه به) كما في قول الشاعر:

وكان أجرام النجوم لوامعاً دُرٌّ تُثَرْنَ على بساط أزرق^(٣)

حيث شبّه النجوم الّلامعة في كبد السّماء، بدر مُتثر على بساط أزرق فلو قيل: كان النجوم دُر - وكان السّماء بساط أزرق، كان التشبيه مقبولا - لكنه قد زال منه المقصود بهيئة المشبه به^(٤).

والمركب يأتي بصيغتين، إما يأتي المركّب مع مركّب كما في :

كان مثار النّقع فوق رؤوسنا وأسيفنا، لَيْلٌ تهاوى كواكبها^(٥)

فـ((المشبّه مركب من النّقع ماثرا فوق الرؤوس، ومن السيوف الّلامعة المتهاوية على رؤوس الأعداء. والمشبّه به مركّب أيضا من الليل الدامس المظلم، ومن الكواكب الّلامعة المتهاوية))^(٦).

وإما أن يأتي المركب مع المفرد، كأن يكون المشبه مفردا والمشبّه به مركّباً نحو قوله:

وحقائق لبس الشقيق نباتها كالأرجوان منقطاً بالعنبر^(٧)

(١) قاسم، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ١٥٣.

(٢) ينظر : الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢٢٣.

(٣) ذكر هذا البيت عن أبي طالب الرقي، ينظر : الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة ص ١٢٠.

(٤) ينظر : الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢٢٣.

(٥) والبيت لبشار بن برد، ينظر : الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز ج ١ ص ٩٦.

(٦) قاسم، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ١٥٤.

(٧) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢٣٣ (هامش التحقيق).

فالمشبه (الحدائق) مفرد مقيد بالوصف، والمشبّه به مركّب من الأرجوان المنقّط بالمعبر^(١).

هذا أهم ما يتعلق بالتنشيه، ونحن ذكرناه على سبيل الإيجاز لا الحصر، وننتقل الآن إلى الصورة الثانية من صور علم البيان وهي :

٣. الاستعارة: تُعرف الاستعارة على أنها : لفظ مستعمل في غير المعنى الذي وضع له علاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، أي اخذ لفظاً موضوعاً في اللغة لشيء، ووضعه لشيء آخر، كقول زهير (لدي أسد شاكس السلاح)، فشبّه الرجل الشجاع المقدام، بالأسد، ثم استعار له لفظ الأسد^(٢)، أو كقولك : رأيت اسداً في المدرسة، والاصل (رأيت رجلاً شجاعاً كالأسد في المدرسة) فحذفت المشبه (رجل) وحذفت الأداة الكاف - وحذفت وجه التشبيه (الشجاعة) وألحقته بقرينة (المدرسة) لتدل على أنك تريد بالأسد طالباً شجاعاً^(٣).

والاستعارة في الأساس تشبيه حذف أحد طرفيه (المشبّه أو المشبه به). يقول السكاكي^(٤) (ت ٦٢٦ هـ) ((هي تشبيه حذف منه المشبّه به أو المشبه))^(٥) واشترط فيها شرطين فقال: ((ولا بد أن تكون العلاقة بينهما المشابهة دائماً، كما لا بد من وجود قرينة لفظية أو حالية مانعة من إرادة المعنى الأصلي للمشبّه به أو المشبه))^(٦).

وأركان الاستعارة هي : مستعار منه - وهو (المشبّه به)، ومستعار له - وهو (المشبّه)، ومستعار - وهو اللفظ المنقول، ويشترط عدم ذكر وجه الشبه، ولا أداة التشبيه، بل ولا بد أيضاً من (تناسي التشبيه) الذي من أجله وقعت الاستعارة فقط، مع ادّعاء أن المشبه عين المشبه به، أو ادّعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به^(٧).

(١) قاسم، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ١٥٤.

(٢) ينظر : الجناجي، حسن، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص ٤١.

(٣) ينظر : الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢٥٨.

(٤) قاسم، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ١٩٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) ينظر : الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢٥٨.

(٧) السكاكي (٥٥٥ - ٦٢٦ هـ) : يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين : عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. من كتبه (مفتاح العلوم) و (رسالة في علم المناظرة). الزركلي، الاعلام ج ٨ ص ٢٢٢.

والاستعارة كالتشبيه لها اقسام تختلف باختلاف الاعتبار، فمرة تقسم باعتبار المستعار منه، ومرة تقسم باعتبار الجامع (وجه الشبه)، ومرة باعتبار ما يقترن بطرفها، ولا يخفى أن ذكر كل هذه الاعتبارات قد يخرجنا عن موضوعنا، لذا سأكتفي أيضا بذكر نوع واحد من التقسيم، ونحيل الباقي لمصادره^(١)، والقسم المختار هو التقسيم باعتبار المستعار منه .

يشمل هذا التقسيم ضربين، الاول الاستعارة التصريحية والتي تعني : التصريح بلفظ المستعار منه (المشبه به) وحذف المستعار له (المشبه)^(٢)، مثل قولك (رأيت أسداً يمتطي صهوة جواده) ويُراد بالأسد : رجلاً شجاعاً، فلفظ أسد هو لفظ المشبه به المصريح والرجل مشبه محذوف^(٣)، أو كما في قوله تعالى : ﴿الرَّكَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم : ١٤] شَبَّهَتِ الْآيَةَ الضَّلَالِ بِالظُّلُمَاتِ، والهدى بالنور، فذكر المستعار منه (الظلمات) وحذف المستعار له: الضلال، وفي الصورة الثانية : ذكر المستعار منه (النور) وحذف المستعار له (الهدى)^(٤).

وأما الضرب الثاني فهو الاستعارة المكنية، والمعني بها الاستعارة التي حذف منها المستعار منه (المشبه به) فيرمز اليه بما يدل عليه من صفاته ولوازمه، و ذكر فيها المستعار له (المشبه) ، مثل (وإذا المنية أنشبت أظفارها) إذ شبه المنية بالسبع، ثم تفردا بالذكر، مع اضافة لازم من لوازم السبع وهي (الأظفار)، فالاستعارة منه (السبع) محذوف، وكفي عنه بـ(الأظفار) . والمستعار له (المنية) مذكور، والجامع بينهما هو الاغتيال^(٥)، ومثله ما ورد في الآية ﴿وَخَفِضَ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الاسراء : ٢٤] الذي شبه فيها (الذل) بـ (بطائر) وهو محذوف، فرمز اليه بشيء من لوازمه، وهو (الجناح)، والصفة الجامعة بينهما هي الخضوع^(٦).

وهذا أهم ما يتعلق بالاستعارة من تعريف وشروط وأركان وأنواع، والذي ذكر على سبيل

(١) ينظر مثلاً : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٧.

الجناني، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص٤٤ وما بعدها.

(٢) ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص١٩٩.

(٣) ينظر : الجناني، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص٤٤ وما بعدها.

(٤) ينظر : قاسم ،محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص٢٠٠.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ص١٩٨.

(٦) ينظر : المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البدیع) ص٢٧١.

الايجاز لا الحصر :تجنباً للإطالة، ومنتقل الآن الى الصورة الثالثة من صور علم البيان وهي :

٤. **الكناية** : والتي تعرف على أنها ((لفظ أطلق وأريد به لازم معناه الحقيقي مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي مع المعنى المراد))^(١)، فهي تقع وسطاً بين الحقيقة والمجاز، فلا تكون حقيقة؛ لأن اللفظ لم يرد به معناه الحقيقي، بل أريد به لازم هذا المعنى. ولا مجازاً؛ لأن المجاز لا بد له من قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي^(٢)، مثل (طويل نجاد السيف) فمعناه الحقيقي: ((أن الممدوح نجاده طويلة، ولكن هذا المعنى ليس مراداً، وإنما المراد: لازم هذا المعنى، وهو أنه طويل القامة، وذلك لأنه يلزم من طول النجاد أن تكون القامة طويلة، ومع هذا يصح أنه يُراد المعنى الحقيقي، بأن يُراد المعنيين معاً: طول النجاد، وطول القامة))^(٣).

والكناية لها أقسام كثيرة بحسب الاعتبارات مثلها مثل التشبيه والاستعارة، فتقسم من حيث المكنى عنه فتكون كناية عن صفة وكناية عن موصوف وكناية عن نسبة، ومن حيث الوسائط (اللوازم) والسياق فتكون (تعريضية و تلويحية، ورمزية، وإيماء وإشارة)، وهذا الاقسام مما يطول المقام بها وقد تحول عن مقصدنا؛ لذا سنعرض عنها وتركها لمواضعها^(٤)، ولنخرج الى العلم الثاني من علوم البلاغة وهو :

ثانيا : علم المعاني

يعرف هذا العلم بأنه ((العلم الذي يعرف به ما يلحق اللفظ من احوال حتى يكون مطابقا لمقتضى الحال))^(٥)، وعلم المعاني حسب هذا التعريف ركز على: تركيب الكلام، و وضعه في المقام المناسب^(٦).

وأبواب علم المعاني ثمانية وهي^(٧) :

(١) قاسم، محمد ودبيب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ٢٤١.

(٢) ينظر : الجناجي، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ينظر مثلاً : الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع ص ٢٨٨. قاسم، محمد ودبيب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ٢٤٣-٢٤٨ .

(٥) قاسم، محمد ودبيب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ٢٥٩.

(٦) قاسم، محمد ودبيب، محي الدين، علوم البلاغة (البدیع والبيان والمعاني) ص ٢٥٩.

(٧) الجناجي، حسن ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع ص ٨٨ وما بعدها.

١. أحوال الإسناد الخبري.

٢. أحوال المسند إليه.

٣. أحوال المسند.

٤. أحوال متعلقات الفعل.

٥. القصر.

٦. الإنشاء.

٧. الفصل والوصل.

٨. الإيجاز والإطناب والمساواة

وهذا العلم متشعب، إذ لكل باب مسائل الخاصة به؛ لذا نكتفي بذكر-على نحو الإيجاز- أبرز باب وهو الخبر والانشاء؛ وهما كالآتي :

١. الخبر: وهو ما احتمل الصدق والكذب لذاته، وسبب قول (لذاته) كي يشمل الأخبار الواجبة الصدق، كأخبار الله وأخبار رسله، والواجبة الكذب كأخبار المتنبيين في دعوى النبوة، والبدعيات المقطوع بصدقها أو كذبها، فكل هذه إذا نظر إليها لذاتها دون اعتبارات أخرى احتملت أحد الأمرين، وأما إذا نظر فيها إلى خصوصية في المخبر، يخرج منها أخبار الله وأخبار رسله^(١).

٢. الانشاء: ويعنى به : ((ما لا يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب))^(٢)، ويقسم على قسمين، وهما (طلبي، غير طلبي) ، ولكل قسم منهما اقسام ، كالنهي والاستفهام والمدح والذم وغيرهما^(٣).

وقد اشتمل القرآن الكريم على عدد من الامثلة في الخبر والانشاء، وقد أولى المفسرون اهتماما بالغا، لوظيفة هذين القسمين في افادة المعاني التي تحتلها الآية القرآنية؛ وللإطلاع على الامثلة يراجع في مصادره^(٤)؛ لضيق المقام ،وبعد معرفة أهم ما يتعلق بعلم المعاني نخرج الى

(١) ينظر : المراغي، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص٤٣.

(٢) قاسم، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص٢٨٢.

(٣) ينظر : المراغي ، أحمد، علوم البلاغة(البيان، المعاني، البديع) ص٦١.

(٤) ينظر مثلا : الحجار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص٢٨٦-٢٨٨.

العلم الثالث من علوم البلاغة العربية وهو :

ثالثاً : علم البديع

يعرف علم البديع بـ العلم الذي يعنى بتزيين الألفاظ والمعاني بألوان ذات جمال لفظي ومعنوي أو هو علم يعنى بوجوه تحسين الكلام ووضوح الدلالة مع مراعاة مقتضى الحال^(١).

ويقسم علم البديع على قسمين، وهما: المحسنات المعنوية والمحسنات اللفظية، وهذا التقسيم لا يعني أن القسم الأول مقتصر على تحسين المعنى فحسب وأن الثاني مقتصر على تحسين اللفظ فحسب، بل المقصود بهذا التقسيم هو: أن القسم الأول منه -وهو المعنوي- يعطي الأولوية إلى تحسين المعنى بالذات، وإن تَبَعَ ذلك تحسين اللفظ، وإن القسم الثاني منه -وهو اللفظي- يعطي الأولوية إلى تحسين اللفظ بالذات وإن تَبَعَ ذلك تحسين للمعنى^(٢).

وسعيّاً للإيجاز سنقتصر على ذكر مثال واحد لكل قسم من أقسام البديع، فمثال المحسنات المعنوية هو الطباق، والذي يقصد به الجمع بين الشيء وضده في كلام أو بيت شعر، وقد يكون هذا الجمع بين اسمين متضادين مثل: النهار والليل، والحسن والقبح، أو بين فعلين متضادين مثل: يظهر ويطن، ويسعد ويشقى، أو بين حرفين متضادين، مثل (اللام وعل) ^(٣) في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] .

وأما مثال المحسنات اللفظية الجناس وهو ما اتفق فيه اللفظان في وجه من الوجوه الآتية، وهي:

نوع الحروف، وعددها، وهيئتها وترتيبها، مع الاختلاف المعنى، والتجانس يقع في أربعة وجوه وهي (نوع الحروف، وعددها، وهيئتها وترتيبها، مع اختلافهما في المعنى)^(٤). ويقسم الجناس على قسمين : تام وهو: ما اتفق فيه اللفظان في الوجوه الأربعة السابقة ، وغير تام والذي يختلف فيه اللفظان في واحد من الوجوه الأربعة التي اشترط وجودها في الجناس التام^(٥).

(١) ينظر : قاسم، محمد وديب، محي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ص ٥٢. الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص ٢٩٨.

(٢) ينظر : الجناحي، حسن، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص ١٨٤.

(٣) ينظر : عتيق، عبد العزيز، علم البديع ص ٧٧.

(٤) ينظر : الجناحي، حسن، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص ١٨٤.

(٥) ينظر : عتيق، عبد العزيز، علم البديع ص ١٩٧، ٢٠٥.

ومثال الجنس التام قوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ (الروم: ٥٥) ، والجناس هنا في لفظ (ساعة)، الذي يدل في الاول على يوم القيامة وفي الثاني على الساعة الزمنية^(١)، وأما مثال غير التام ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١]، والجناس في لفظي (همزة) و(لمزة) ، والاختلاف في حرفي الهاء واللام^(٢)، وللطباق والجناس أنواع ذكرت في كتب أهل البلاغة^(٣)، نكتفي بما ذكرناه عنهما؛ تجنباً للإطالة.

ومما يلفت النظر هو أن بعض الباحثين يخرج علم البديع من العلوم التي يحتاجها المفسر، ويقتصر على علمي المعاني والبيان؛ بحجة أن البديع يختص ببحث الأوجه التي تزيد من جمالية الكلام ولا دور له في فهم المعنى^(٤)؛ كما أن استاذنا الحجار لم يذكره مع الاسس المنهجية المستعملة في ضبط مباحث علم اللغة، بل اقتصر ايضاً على ذكر علمي المعاني والبيان^(٥)، واكتفى بذكره تحت عنوان (مناشيء اختلاف المفسرين النصية) ضمن فقرة (الاختلاف في ضروب البديع)^(٦)، لكن الملفت أيضاً هو أنه ذكر أمثلة من القرآن الكريم فيها المحسنات البديعية^(٧)، فإذا لم يكن من الاسس المنهجية كيف ذكر بالقرآن، وهب أن المفسر لم يكن له اطلاع على علم البديع، ماذا يصنع عند المرور على آيات فيها بديع؟! لذا يبقى القول بأن علم البديع ليس من العلوم التي يحتاجها المفسر، محل نظر وتأمل.

وهذه الرؤية لعلم البديع لم تقتصر على استاذنا الحجار، بل لها أصول عند السكاكي (ت٢٦٢هـ) كما يفهم من كلامه، إذ جعل علمي البيان والمعاني من أهم العلوم التي تعين على معرفة المتشابهات دون ذكر البديع، إذ يقول: ((فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان، وأن لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعون على تعاطي تأويل مشبهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره ولا أكشف للقناع عن وجه

(١) ينظر: الجناحي، حسن، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع ص ١٨٤.

(٢) ينظر: عتيق، عبد العزيز، علم البديع ص ٢٠٥.

(٣) ينظر مثلاً: المصدر نفسه ص ٧٩-٨٢، ٢٠٥-٢١٥.

(٤) ينظر: مركز المعارف، اساسيات علم التفسير ص ٥٣.

(٥) ينظر: الحجار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٦٦.

(٦) ينظر: المصدر نفسه ص ١٩٥.

(٧) ينظر: المصدر نفسه ص ١٩٥-١٩٧.

إعجازه ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيقت حقها واستلبت ماءها وروقتها إن وقعت على من ليسوا من أهل هذا العلم...^(١).

وبسبب هذه الرؤية للبديع، لم نعر على أسس تختص به، بل عثرنا على ما اختص بعلمي المعاني والبيان وسنوردهما على النقاط الآتية^(٢):

١- ضبط فني المعاني والبيان، والإحاطة بطرق استخدامهما كطرق استعمال الخبر والإنشاء والكناية والتشبيه وما إلى ذلك .

٢- لابد للمفسر من ابقاء النظم القرآني والبلاغة على كمالها فلا يخل بصور القرآن ومعانيه البلاغية .

٣- الالتزام بحدود علمي المعاني والبيان عند استعمالهما لتفسير معنى آية ما؛ لكي لا يكون تفسيره تفسيراً بالرأي .

٤- تدقيق النظر في الأمارات الملازمة للكلام لمعرفة مقتضى الحال؛ لأن مقتضى الحال قد يكتب بهيئة خاصة بغض النظر عن الهيئات البلاغية .

إن الاسس المستخرجة من اللغة، والتي ذكرت في هذا المبحث هي على نحو التأكيد والتأطير المنهجي دون التفصيل، إذ من المعلوم أن لكل نوع مسائله الخاصة والتي تكون متشعبة في الكثير من الأحيان؛ لذا أوردناها على نحو الإيجاز لتكون تمهيدا لما يعتمد عليه في المبحث القادم .

(١) مفتاح العلوم ص ٤٢١.

(٢) ينظر : الحجار، عدي، الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٦٩ وما بعدها.

المبحث الثالث: أسس التعامل مع اللغة وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

كان صدر المتألهين الشيرازي صاحب رؤية خاصة في اللغة العربية، لكونه صاحب مدرسة علمية مميزة تشعبت مباحثها في شتى المعارف "دينية" و"فلسفية" و"قرآنية" و"حديثية" و"عرفانية"، وهذا الشعب انعكس على رؤيته للأسس التفسيرية ومنها الاسس اللغوية، فسلك منهجاً لغوياً منفرداً، كما امتلك أسساً خاصة تنظم رؤيته للمعنى القرآني، وليبيان هذا المنهج والاسس، سنقسم المبحث على المطالب الآتية :

المطلب الأول: المنهج العام في التعامل مع الاساس اللغوي وأهم المباحث اللغوية

أولاً : المنهج العام

عند استقراء تفسير صدر المتألهين من خلال تتبع تفسير كل آية على حدة وجدناه - بنحو عام- يسلك طريقين في التعامل مع مباحث علم اللغة وهما : إما الابتداء باللغة ثم التفرع الى المعاني المبنية على أساسها، وإما ذكر مقدمة أو تمهيد ثم يأتي الى البيان اللغوي الذي يضم مباحث عديدة، كمعاني المفردات والتصريف وعلم النحو وعلوم البلاغة فضلاً عن الشواهد الأدبية، وتتفاوت هذه المقدمات من ناحية الطول والقصر، فبعضها طويلة^(١)، وبعضها متوسطة^(٢)، وبعضها قصيرة^(٣).

ومما يجدر ذكره وبيانه، هو اننا عند استقراء تفسير صدر المتألهين لم نجد آية إلا واستعان باللغة في تفسيرها ولو على سبيل بيان المفردة، لكن يستثنى من هذا القول عشرة موارد^(٤) لم يستعن المفسر فيها باللغة ومباحثها؛ لوضوح المراد منها، وربما لعدم الحاجة الى البيان اللغوي فيها، وهذا بالنسبة لتفسير صدر المتألهين فهو قليل جداً؛ لذا يمكن القول بأن الشيرازي اعتمد على اللغة في أكثر مواضع تفسيره للآيات الكريمة.

وبعد هذا البيان نرجع الى تفصيل ما نهجه الشيرازي في بياناته التفسيرية اللغوية، فنقسم المطلب على النحو الآتي:

(١) ينظر: التفسير ج ٣٥٠ وما بعدها، ٣٩٥-٤١١ ج. ١٣٢-١٣٦ ج. ٣ ص ٨٠-٨٨، ٩٦-١٠٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ج ١ ص ٢٣٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ج ١ ص ٣٨٨ ج. ٢ ص ٢٣، ٢٣ ج. ٣ ص ٤.

(٤) ينظر: المصدر نفسه ج ٥ ص ٢٤، ٢٧، ٣٣، ٤٩، ٥١، ٦٢، ٧١ وما بعدها. ج ٦ ص ٩٨-١٠٠ ج. ٧ ص ٢٤-٢٧، ٤٥.

١. الابتداء باللغة

وجد البحث أن هذا النهج متبع في أغلب أجزاء التفسير عدا الجزء الرابع والثاني. وقد يعود السبب في الجزء الرابع إلى أنه في هذا الجزء تناول آيتان وهما آية الكرسي، وآية النور، التي امتاز تفسيرهما بطابع ذكر تمهيدات قبل ذكر اللغة^(١)؛ لأن تفسيرهما يحتاج إلى تمهيد، بسبب المطالب العميقة والتي تتعلق بالعلوم الإلهية، ولهذا النهج أمثلة كثيرة سنقتصر على ذكر ثلاثة منها:

المثال الأول على هذا النهج هو ما جاء في تفسير آية ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الفاتحة : ٢] إذ ابتدأ بذكر اقوال عن الحمد والشكر والمدح هل هي الفاظ مترادفة أو أن بينها عموم وخصوص فقال ((قبل : الحمد والمدح والشكر ألفاظ متقاربة المعنى . كما أن مقابلاتها وهي الذمّ والهجم والكفران كذلك . وقيل : الأولان مترادفان وقيل : بل الحمد أخص منه لأنه مختص بالاختياري وقيل : الأخيران مترادفان... والحق أن بين الحمد والشكر تماكسا في العموم والخصوص بحسب المورد والمتعلق^(٢)) ثم انتقل إلى الأعراب بقوله ((ولما كان الحمد من المصادر التي ينصب بأفعال مضمرة لا يكاد يستعمل معها فأصله النصب والجملة فعلية وإنما عدل به إلى الرفع بالابتدائية والظرف خبره والجملة اسمية للدلالة على ثبات الحمد ودوامه دون تجددّه وحدوثه...^(٣) ثم عرج إلى القراءة فقال : ((و[قرأ] الحسن^(٤) : الحمد لله باتباع الدال اللام وابن عيلة^(٥)) بالعكس والباعث لهما تنزيل الكلمتين المستعملتين معا منزلة كلمة واحدة^(٦))). وبعد بيان ما يتعلق باللغة تفرع إلى ذكر حقيقة الحمد على طريقة أهل الكشف

(١) ينظر مثلا : التفسير ج ٤ ص ٥٤، ٣٤٧.

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٣.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٣ وما بعدها.

(٤) وفي الأصل (قرء).

(٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٤.

(*) الحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ) الحسن بن يسار ، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء. ولد بالمدينة، وشبّ في كنف علي بن أبي طالب، أخبّاره كثيرة، وله كلمات سائرة وكتاب في (فضائل) بالأزهرية. توفي بالبصرة. ينظر : الزركلي ، الإعلام ج ٢ ص ٢٢٦ .

(**) ابن أبي عيلة (بعد ٦٠ - ١٥٢ هـ) : الإمام، القدوة ، أبو إسحاق العقيلي، من بقايا التابعين. وروى عن: وائلة بن الأسقع، وأنس بن مالك، وخلق سواهم، يكنى: أبا العباس. وقيل: أبا سعيد، وأبا إسماعيل، حدث عنه: ابن =

فقال ((ما مرّ من تخصيص الحمد باللسان وكون الثناء باللسان عمدة أفراد الشكر إنّما هو في نظر الحسن كما أومأنا إليه وبحسب ما هو المتعارف عند المحجوبين، وأما في عرف المكاشفين...))^(١).

وكذا فعل مع المقطع الثاني من الآية (رَبِّ الْعَالَمِينَ) فابتدأ بذكر معنى الرب واستشهد بقول احد الشعراء ثم ذكر معنى العالمين وتصريفه^(٢)، وبعد هذه المباحث قال منتقلا من اللغة الى ذكر دوام حدوث العالم ((تنبيه في أن العالم دائم الحدوث))^(٣).

أما المثال الثاني على هذا المنهج هو ما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ [البقرة : ٤٥] وابتدأ في هذه الآية ببيان معنى الصبر والخشوع ((الصبر) في اللغة منع النفس محابها وكفها عن هواها ... وقال بعضهم : الصبر أن تصبر على الصبر بأن لا تطالع فيه الفرج . ومن أقسامه الصبر على المعصية ، بكف الصابر نفسه عن الجزع ، ويقال : (فلان قتل صبرا) وهو أن ينصب للقتل ويحبس عليه حتى يقتل ... والخشوع والخضوع والإخبات نظائر . ضد الخشوع : الاستكبار ، و (خشع الرجل) إذا رمى ببصره إلى الأرض . و (اختشع) إذا طأطأ رأسه كالتواضع ...))^(٤) وبعد ذكر معاني المفردات انتقل من اللغة الى ذكر سبب النزول : ((واختلف في من نزلت الآية ؟ فقوم قالوا : المخاطبون هم المؤمنون))^(٥).

وأما المثال الثالث ما جاء في آية ﴿ وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَغْدُو وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [البقرة : ٥١] إذ بين الشيرازي في أول المقام في كون الوعد من المصادر وفي كون الفعل يتعدى لمفعولين مع جواز الاختصار على احدهما فقال ((الوعد ، الموعد ، [والوعد] العدة ، والموعدة مصادر . والفعل يتعدى إلى مفعولين ، ويجوز الاختصار على أحدهما))^(٦) ثم انتقل الى القراءة قائلا : ((وعدنا قراءة أهل البصرة وأبي جعفر ، وقرأ الباقون

=إسحاق ، وذكر بعضهم: أن ابن أبي عتبة روى نحو المائة حديث. ينظر : الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص ٣٢٣ .

(١)التفسير ج ١ ص ٧٤.

(٢)ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٧٨.

(٣)المصدر نفسه ج ١ ص ٨١.

(٤)المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٧٧.

(٥)المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٧٨.

(٦)المصدر نفسه ج ٣ ص ٣٦٦.

واعدنا - بالآلف - وكذا في الأعراف وطه (...)^(١) وبعدها انتقل لبيان معنى اسم موسى فقال ((و موسى اسم مركب من اسمين بلغة القبط ، ف (مو) هو الماء و (سى) الشجر...))^(٢) وانتقل بعدها الى الاعراب فقال ((وانتصاب أَرْبَعِينَ إِمَّا بِالظرفية ، أو على أَنَّهُ مفعول ثانٍ . والثاني أولى ، لأن الوعد ليس فيها كلها (...))^(٣) وبعده هذه المباحث اللغوية عرج الى بيان عدد الليالي المذكورة في المواعد مستشهدا بالقرآن والنقل فقال ((واعلم إن قوله تعالى هاهنا يدل أن المواعدة كانت من أول الأمر على الأربعين وفي الأعراف حيث قال: (وَإِوَاعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ الْأَعْرَافِ : ١٤٢))^(٤). وننبه بأن هذه الامثلة ليست على نحو الحصر، بل يوجد الكثير منها^(٥).

٢. البدء بمقدمة للموضوع

يختلف هذا النهج عن الاول بكونه وجد في جميع الاجزاء لكن بشكل متفاوت ففي الجزء الخامس، وجد في مورد واحد^(٦) والجزء الرابع وجد في موردين^(٧) وكذا الجزء السابع الذي احتوى ثلاثة موارد^(٨)، أما باقي الاجزاء فتكاد تتقارب في العدد^(٩)، وسنشرع بذكر ثلاثة موارد تكون أمثلة لهذا النهج :

المورد الاول في تفسير قوله جلّ علاه ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة : ٧] فابتدأ بذكر مقدمة لربط هذه الآية مع سابقتها فقال ((لما وصف الله تعالى الكفار بأخص صفاتهم التي كانوا عليها وهو عدم تأثرهم عن الانذار والنصيحة والتهذيب والتعليم للايمان ، بين في هذه الآية السبب الذي لأجله لا ينجع فيهم الانذار ولا يؤثر

(١)التفسير ج ٣ ص ٣٦٦.

(٢)المصدر نفسه ج ٣ ص ٣٦٧.

(٣)المصدر نفسه ج ٣ ص ٣٦٨.

(٤)المصدر نفسه.

(٥)ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٩٨، ١٢٤، ٢٤٣، ٣١٠، ٤٥١ . ج ٣ ص ١٢٨، ٣٩٤ . ج ٥ ص ٢٢، ٨٤ . ج ٦ ص ٢١، ٢٦، ٧٤، ٩٠، ١٩٥ . ج ٧ ص ١٧، ١٨، ٤٦، ٩٨، ١٤١، ٢٢٧.

(٦)ينظر : المصدر نفسه ج ٥ ص ٤٠٤.

(٧)ينظر : المصدر نفسه . ج ٤ ص ٥٤، ٣٤٧.

(٨)ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١٣، ٦٣، ٢٧٧.

(٩)ينظر : ١ المصدر نفسه ج ١ ص ٢٢٢، ٣٥٠، ٣٨٨، ٣٩٥، ٤١٨، ٤٢٤، ٤٤٥، ٤٤٧ . ج ٢ ص ٢٣، ١٢٣، ١٦٠، ١٩٢، ٢٧٤، ٢٩٩، ٣١٩، ٣٥٧ . ج ٣ ص ٤، ٨٠، ٩٦ . ج ٦ ص ١٢٠، ١٩٩، ٢٣٦.

فيهم التعليم ، وهو الختم على القلوب))^(١)، ثم ذكر المعنى اللغوي للختم فقال ((الختم والكتم أخوان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له ، والغشاوة : الغطاء ، فعالة من غشاه إذا غطاه . وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة))^(٢)، ثم ذكر اختلاف الاقوال في الختم ((واختلف الناس في هذا الختم، أما عند القائلون بالقضاء والقدر في الكل فهو من فعل الله من جهة خصوصية بعض القوابل المتخالفة للطابع والصور كما مرّ، ولهم قولان...))^(٣) وبعد عدة صفحات رجع الى اللغة في بيان ذيل الاية (وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) فقال ((أكثر المفسرين على أن قوله (وَعَلَى سَمْعِهِمْ) معطوف على قوله (على قُلُوبِهِمْ))^(٤).

والواضح من المثال اعلاه هو التنوع في طريقة التفسير بحسب ما يقتضيه المقام، إذ بدأ بذكر مقدمة رابطة لأطراف الموضوع الذي يبحث فيه النص القرآني ثم انتقل الى اللغة ثم رجع الى ذكر الاختلاف في الاقوال وبعدها رجع الى اللغة، أي أن المفسر غير مقيد بمنهجية ثابتة .

وبعد هذه الملاحظة تنتقل الى ذكر المورد الثاني في تفسير الآية ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾[البقرة: ٣٦] افتتح تفسير هذه الآية بمقدمة طويلة حول درجات نزول آدم فقال ((هذا هو آخر درجات النزول لأدم عليه السلام من عالم القدس ودار الكرامة ...))^(٥)، وبعدها تطرق الى كيفية اخراج النفوس من الجنة تحت عنوان (فصل)^(٦) ثم ذكر عنوان آخر وهو(اشارة مشرقية) تحدث فيها عن الاحاديث والآيات التي تكلمت عن هبوط النفس الآدمية^(٧).

وبعد هذه المباحث عرج الى اللغة في قوله تعالى﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ فذكر معنى الزلة معضدا

(١)التفسير ج ١ ص ٣٥٠.

(٢)المصدر نفسه ج ١ ص ٣٥١.

(٣)المصدر نفسه.

(٤)المصدر نفسه ج ١ ص ٣٥٦.

(٥)المصدر نفسه ج ٣ ص ٩٦.

(٦)ينظر: المصدر نفسه ج ٣ ص ٩٧.

(٧) ينظر : المصدر نفسه ج ٣ ص ١٠٠.

رأيه بكلام الزمخشري^(١) (ت ٥٣٨هـ) فقال : ((الزلة ، والخطيئة ، والمعصية ، والسينة بمعنى واحد بحسب العرف . وضد الخطيئة : الإصابة . يقال : زلت قدمه زلاً) و (زل في مقاتله زلة) والمزلة : المكان الدحض . والأصل في ذلك الزوال . فالزلة زوال عن الحق وتحول عنه . قال صاحب الكشاف : (معناه : فأصدر الشيطان زلتهما عنها ...))^(٢).

يلحظ في هذا المورد أن صدر المتألهين لم ينهج في بحثه كما نهج في المثال السابق بل ابتدأ بمقدمة طويلة تناولت هبوط آدم عليه السلام وبعدها انتقل الى البيان اللغوي، وهذا يؤيد ما ذهب اليه البحث في الملاحظة السابقة التي تخص المورد الاول من أن طريقة التفسير تتنوع بحسب ما يقتضيه المقام الذي يراه الشيرازي ويتطلبه الموضوع.

المورد الثالث قوله تعالى الآية «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ تَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَنَرَاءُ مُصَفَّرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» [الحديد : ٢٠] ابتداء صدر المتألهين في تفسير هذه الآية الكريمة بذكر مدخل لفهم الآية من ذكر التزهيد في الدنيا فقال ((زهد الله سبحانه الناس عن الركوب إلى الحياة الدنيا وربههم عن التورط في مشتهياتها بأبلغ وجه وأكدته حيث بين أن محقرات مشتهياتها ومختصرات لذاتها ليست في الواقع وعند أولياء الله الذين نظرهم على حقائق الأمور وبواطنها إلا أمورا وهمية باطلة زائلة ، وهي اللهو واللعب والزينة والتفاخر والتكاثر))^(٣).

ثم انتقل الى اللغة ببيان معنى (اللعب) و(اللهو) و(الزينة) فقال ((اللعب) ما رغب في الدنيا ، و (اللهو) ما ألهى عن الآخرة و (الزينة) ما يتزينون بها في الدنيا ويتحلون في أعين أهلها ثم يتلاشئ))^(٤)، وبعدها ترك اللغة فذكر منشأ التفاخر والتكاثر فقال ((ومنشأ التفاخر بين الناس

(١) التفسير ج ٣ ص ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٣٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الزمخشري (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ) : محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخش (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. وتقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها، أشهر كتبه (الكشاف) في تفسير القرآن، و (أساس البلاغة) و (المفصل). ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٧ ص ١٧٨.

هو القوة الغضبية والهيئة السبعية التي لا تزال توجب التفوق على الأقران والترفع على الأشياء ، ومنشأ التكاثر هو القوة الشهوية والصفة البهيمية التي لا تزال تطلب تزايد المشتهيات^(١) ولا يخفى أن هذا المثال على أسلوب تنوع التفسير بحسب المقال، والذي أشرنا إليه قبل قليل.

هذا أهم ما وجدناه من أمثلة على المنهج اللغوي العام في تفسير الشيرازي، والتي تبين من خلالها اتباع طريقتين في سرد مباحث اللغة . وينعطف البحث الى بيان نماذج وأمثلة من مباحث علم اللغة، من معاني مفردات وعلم نحو وصرف وشواهد الأدبية وعلوم البلاغة :

ثانياً: أهم المباحث اللغوية الواردة في التفسير

تحظى مباحث علم اللغة باهتمام أغلب المفسرين، إذ لا يكاد يخلو تفسير من الاستعانة بها سواء في إيضاح المفردات أم لاستخراج النكت البلاغية، فنرى المفسر يحاول استعمال ما يتيسر من هذه المباحث في بيان الآية التي هو في صدد تفسيرها، وصدر المتألهين كان أحد أولئك المفسرين الذين لم يهتموا علوم اللغة، فتناول مختلف تلك العلوم كإيضاح المعاني المعجمية والدلالة واعراب المفردة وتصريف الكلم وغيرها من المباحث وللوقوف على هذه الأمور نذكر ما يأتي :-

١. بيان المعنى المعجمي والدلالي للمفردة

يتمحور هذا المبحث اللغوي حول بيان المعنى المعجمي اللغوي للمفردة، مع ذكر أنواع الدلالة، كالدلالة المطابقة والالتزامية والتضمنية وهو كالاتي.

أ. بيان المعنى المعجمي

عند الرجوع الى تفسير صدر المتألهين نجد أمثلة عديدة حول بيان معنى المفردة منها، في مفردة (الرب)، إذ ذكر لها ثلاثة معاني، وهي السيد المطاع والمالك والصاحب^(٢)، وفي مفردة (الهداية) والتي قال عنها : ((الهداية لغة الإرشاد بلطف ولهذا يستعمل في الخير لا في الشر وقوله تعالى ﴿ فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴾ [الصافات : ٢٣] يحتمل أن يكون على سبيل التحكّم ومنه الهدية وهوادي الوحش لمقدماتها والفعل منه هدى . وقيل : معناه الدلالة على ما يوصل

(١)التفسير ج ٦ ص ٢٣٧.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٧٨.

إلى المطلوب ونقض بقوله ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (القصص : ٥٦) وقيل : بل الدلالة الموصلة إلى المطلوب وهو أيضا منقوض بقوله ﴿وَأَمَّا تُمُوذُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَجَبُوا أَعْمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (انفصلت : ١٧) والحمل على المجاز في كل منهما والحقيقة في الأخرى متصورة^(١)، وفي معنى الصراط قال : ((والصراط : الطريق الواضح المتسع وأصله السين لأنه من سراط الطعام إذا ابتلعه فكأنه يسراط السابلة))^(٢).

وفي معنى (الكفر) من قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة : ٦) قال : ((الكفر في اللغة : إخفاء حق النعمة . وهو منقول لغوي عن الكفر بالفتح وهو الستر ... وفي عرف الشريعة : إنكار ما علم بالضرورة من دين نبينا ﷺ))^(٣)، وفي مورد آخر وهو (السجود) قال : ((والسجود في الأصل تذلل وانقياد مع تغطاً الرأس . يقال : سجد البعير وأسجد : طأطأ رأسه لراكبه ... وفي الشرع وضع الجبهة على الأرض قصدا للعبادة))^(٤)، ومما يلاحظ على هذين المثالين، ذكر المعنى الشرعي الى جانب المعنى اللغوي؛ لبيان أن هذه المفردة لها معنى لغوي وآخر شرعي مأخوذ من ذلك المعنى.

ومما يلاحظ أيضا هو الاستعانة بالمشهور العرفي لبيان معنى المفردة كما في لفظ (العالمين) إذ قال صدر المتألهين -بعد ذكر موارد اشتقاق هذا اللفظ- ((وفي المتعارف بين الناس هو عبارة عن جميع المخلوقات من الجواهر والأعراض))^(٥).

ومن الالفاظ التي بينت بالعرف لفظ (النعمة) الذي قال فيه : ((كل خير ولذة وسعادة بل كل مطلوب ومؤثر يسمى نعمة عند الناس وهذه تختلف بالإضافة قرب نعيم لأحد يكون أليما لآخر))^(٦)، والاستعانة بالمتعارف بين الناس، يضيف اتساع اكثر لبيان معنى المفردة، فبجانب المعنى اللغوي الاصلي يوجد المعنى العرفي.

ومن المعاني المعجمية التي ذكرها صدر المتألهين هو معنى مفردة (تَلَقَّى) والتي تدل على

(١) التفسير ج ١ ص ٩٨.

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٩٨.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٣١٠.

(٤) المصدر نفسه ج ٣ ص ٥.

(٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٩.

(٦) المصدر نفسه ج ١ ص ١٢٥.

القبول والاخذ والتناول فقال(تلقَى : أي قبل وأخذ وتناول آدم على سبيل الطاعة من ربه ورب كل شيء))^(١)، وايضا في معنى(البر) من قوله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَكُونُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة : ٤٤] الذي بدأ بذكر معناه اللغوي، قلنا ((البر - في اللغة - والإحسان والصلة نظائر . يقال : فلان بارّ ، وصول ، محسن . وضد البرّ : العقوق . والبرّ والبرّ لغتان . وقولهم : (لا يعرف الهرّ من البرّ) قال الأخفش : (معناه لا يعرف من يهرّ عليه ممن يبرّ عليه) . وقال المازني : (الهرّ : السّور . والبرّ : الفأرة أو دويبة تشبهها))^(٢).

وقال في معنى (الخدع) الوارد في قوله عز وجل ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة : ٩] ((والخدع : أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه في نفسك من المكروه ، لتصرفه عما هو بصدده . من قولهم خدع الضبّ : إذا توارى في جحره وضبّ خادع وخدع إذا أوهم الحارث)^(٣) إقباله عليه ثم خرج من باب آخر . وأصله الإخفاء ومنه المخدع : للخزائن . والأخدعان : لعرقين خفيين في العنق))^(٤)، وهناك استشهادات لمعاني لغوية ذكرها صدر المتألهين في عدة موارد أخرى من تفسيره^(٥).

بديان المعنى الدلالي

ذكر صدر المتألهين الدلالات الثلاث (المطابقة، التضمنية، الالتزامية) مع اعطاء رأيه في الأخيرة، وليبان ذلك نأخذ على سبيل المثال دلالة مفردة (الله) تعالى، والتي استفاد من الدلالة المطابقة على أنه أعظم الاسماء وشرفها، لأن شرفية اسم على اسم تؤخذ مما يدل عليه ، يقول صدر المتألهين في هذه المقام ((إن شرافة اسم على اسم باعتبار شرافة مدلوله بأحد الدلالات ، فمن نظر إل أن مدلول الاسم (الله) بحسب الدلالة المطابقة هو الذات المستجمعة لجميع الصفات الجمالية والجلالية ، ولا يوجد في الأسماء ما له هذه الجامعية في الدلالة الوضعية إلا اسم (الله) (حكم بأنه الأعظم))^(٦) . -و لم اجد للدلالة المطابقة-بحسب البحث- سوى هذا

(١) التفسير ج ٣ ص ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٨٨ .

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٣٥١ ، ٤٣١ . ج ٢ ص ١٨ ، ٢٣ ، ١٤٩ ، ج ٣ ص ١٠٧ ، ج ٦ ص ١٢٠ .

(٥) المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٨ .

(٦) الحارث : من الحرش ، وهو صيد الضب خاصة وحارث الضباب يحرك يده على حجره ليظنه حية فيخرج

ذنبه ليضربها فيؤخذ . الخفاجي ، أحمد بن محمد ، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ج ١ ص ٤٨٠ .

المثال.

ويظهر من الكلام السابق دقة توظيف الدلالة المطابقة عند الشيرازي، إذ اثبت بها شرافة أسمى (الله) على باقي الاسماء الحسنى، اي انه استعمل اللغة كالبرهان في الاثبات وهذا مما يدل على علو كعبه وطول باعه في استعمال المباحث اللغوية لإثبات متبنياته التفسيرية.

أما الدلالة التضمنية فلم اجد لها سوى مثالين، وهو بخلاف ما ادعاه بعض الباحثين، من أن هذه الدلالة غير موجودة في التفسير وأنها موجودة في غيره من المؤلفات^(١)، وهذا قول مجانب للواقع، فالواقع يثبت وجود مثالين، والمثال الاول في : مفردة (الايمان) من قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة : ٣]، إذ يرى صدر المتألهين أن سبب تعدي لفظ الايمان باللباء هو لتضمنه معنى الاعتراف، فالاعتراف جزء من الايمان^(٢)، فذكر لفظ الأيمان الذي يشتمل على أجزاء عدة الإقرار والاعتراف والقول باللسان والتصديق بالجنان وأراد جزء واحد منه وهو الاعتراف وهو ما يمثل الدلالة التضمنية التي إذا اطلق اللفظ فالمراد منه جزء معناه لا تمام معناه ، وهذا يوافق مع مثال اليد الذي ذكرناه سابقا، إذ ذكرنا فيه أن الانامل والاصابع جزء من اليد.

والمثال الثاني هو ما استنتجه صدر المتألهين بالدلالة التضمنية-، بأن سبب مجيء جملة (فتاب عليه) بعد (تلقى) ،في قوله تعالى ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة : ٣٧]، هو لتضمنه معنى التوبة ،وإن توبة الرب تأتي بعد توبة العبد ، أي إن آدم تلقى الكلمات وتعلم التوبة، ومن هذا التلقي تاب آدم، فتاب الله عليه، يقول صدر المتألهين((...ولأن معنى التلقى يفيد ذلك وينبئ عما حذف من الكلام اختصارا . ولذلك قال : فَتَابَ عَلَيْهِ بالفاء الدالة على الترتيب ، لأنه لم يتب و [لا] يتوب عليه إلّا بأن سأل بتلك الكلمات ، وكان الله قد علمه طريق الإنابة ، وعرفه وجوب التوبة ، وهدها إلى التوصل بتلك الكلمات))^(٣) وقال مستدلا بالدلالة التضمنية ((وإنما رَبَّه بالفاء على تلقى الكلمات لتضمنه معنى التوبة ، وهو الرجوع إلى الله بالقلب التقي ، والمعلم بيقين المعصية . وقد علمت إن توبة الرب متوقفة على توبة العبد ، والاعتراف بالذنب

(١) ينظر: شمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ص ٣٤.

(٢) التفسير ج ١ ص ٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه ج ٣ ص ١٢٨.

والندم عليه ، والعزم على أن لا يعود إليه))^(١).

وأما الدلالة الالتزامية ، فيرى بعض الباحثين أن صدر المتألهين عدّ الدلالة الالتزامية بمنزلة الدلالة المطابقة^(٢)، وهذا قول يفتقر الى الدقة ؛ لأن صدر المتألهين يقر بأن الدلالة الالتزامية أن تكون مطابقة؛ لكثرة الاستعمال وشيوعه بمنزلة الدلالة المطابقة عند وضع الواضع للدلالة.

يقول صدر المتألهين ((...وكثيرا ما يذكر في اللغة المعاني الالتزامية التي صارت لكثرة الاستعمال بمنزلة المعنى المطابقي))^(٣)، أي أن الدلالة الالتزامية ليست في كل الموارد بمنزلة الدلالة المطابقة، بل في كثير من الموارد، وهذا بخلاف ما يفهم من قول الباحث الذي يقول بأن صدر المتألهين يرى الدلالة الالتزامية بمنزلة الدلالة المطابقة اطلاقا، وفي الحقيقة أن بعض الموارد توجد دلالة التزامية تختلف عن الدلالة المطابقة ومثال على ذلك :

هو دلالة لفظ (الله) على (المعبود الحق) فبسبب الاشتهار يتبادر الى الذهن معنى المعبود الحق عند اطلاق لفظ الله ، كما يتبادر معنى (الصائل أو المقدم)، عند اطلاق لفظ (أسدٌ علي) ، ويذكر صدر المتألهين هذا المعنى بقوله ((أن الاسم قد يلاحظ معه معنى وصفي اشتهر سَمَاه به ، فيتعلق بالظرف كما في (أسد علي) لتضمنه معنى الصائل أو المقدم ، فكذلك يلاحظ هاهنا معنى (المعبود بالحق) لكونه لازما لسماء ، مشتهرا في ضمن فحواه))^(٤) .

هذا أهم ما يتعلق بمعاني المفردات التي ذكرها صدر فضلا عن غيرها من الموارد لمن يطالع تفسير صدر المتألهين، وينعطف البحث الى مبحث آخر من مباحث علوم اللغة :

٢. علم النحو والصرف

خاض صدر المتألهين بكثير من المباحث النحوية، كالبحث في تعدد الوجه الاعرابي لكلمات القرآن الكريم، كما وذكر مسائل نحوية تتعلق بالنداء والاستفهام والنهي والاستثناء وحروف العطف وحروف الجر ومباحث صرفية كالاشتقاق الصرفي لألفاظ القرآن والتوجيه الصرفي للقراءات.

(١)التفسير ج ٣ ص ١٣٢.

(٢)ينظر: شمس، خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين ص ٣٣.

(٣)التفسير ج ٤ ص ٨٣.

(٤)المصدر نفسه ج ٤ ص ٢٧- ٢٩.

وسيدكر البحث بعضاً من تلك المباحث لبيان الصورة، فنبدأ بذكر تعدد الواجه الاعرابية لكلمة (الذين) من قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة : ٣] إذ ذكر الشيرازي لها عدة وجوه قائلاً : إما صفة مجرورة وصل بالمتقين، وإما مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني الذين يؤمنون، أو هم الذين يؤمنون^(١).

وإما منقطع عن المتقين مرفوع بالابتداء مخبر عنه بـ(أولئك على هدى)^(٢). وهذا الوجه كان الزمخشري(ت٥٣٨هـ) اسبق من صدر المتألهين الى ذكره^(٣).

ورجح صدر المتألهين احد الواجه((وهو أن يكون معتمداً على تفسير معنى التقوى الواردة في قوله (هدى للمتقين) التي سبقت الاسم الموصول (الذين) فيقول إن فُسِّرَ فعلُ التقوى بما يعم فعل الطاعات ، والابتعاد عن المعاصي فيكون (الذين) صفة موصحة للمتقين ؛ وذلك لان فعل التقوى قد اشتمل الأعمال الصالحة))^(٤).

ومن الالفاظ التي تعددت احتمالات اعرابها هو لفظ (تنزيل) في قوله تعالى ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾[السجدة : ٢] إذ يقول الشيرازي((خبر مبتدأ محذوف ، أو هو مبتدأ خبره (لا رَيْبَ فِيهِ) ويكون (مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) حالاً من الضمير في (فيه) لأن المصدر لا يعمل فيما بعد الخبر ، ويجوز أن يكون خبراً ثانياً ، وعلى تقدير كون (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ) خبر مبتدأ محذوف يجوز أن يكون (مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) خبراً ثانياً، و (لا رَيْبَ فِيهِ) حال من الكتاب المنزل أو اعتراض))^(٥)، ورجح أن يكون تنزيل مبتدأ فقال: ((والأولى أن يرتفع (تنزيل) بالابتداء وخبره (مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) ويكون (لا رَيْبَ فِيهِ) اعتراض لا محل له))^(٦).

ومن الأمثلة النحوية التي لها دخلٌ في الفهم الاعرابي نذكر (الاستفهام) الذي يعني ((طلب

(١) ينظر : التفسير ج ١ ص ٢٤٣.

(٢) ينظر المصدر نفسه.

(٣) ينظر: العتاي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص ٢١.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢. ينظر ايضا : التفسير ج ١ ص ٢٤٣.

(٥) التفسير ج ٦ ص ٢١.

(٦) المصدر نفسه.

الفهم»^(١)، والذي يوجد له أدوات عديدة^(٢) استعمل صدر المتألهين منها الهمزة في قوله تعالى ﴿إِنَّا لَنَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة : ١٠] فقال : ((استفهام إنكاري لغاية كونه مستبعدا ، بل مستحila عندهم ، أي أننا أحياء مبعوثون بعد الفساد والاضمحلال ؟))^(٣) ومن أدوات الاستفهام أيضا (مَنْ) في قوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَنْشَقُّ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فقال ((استفهام إنكاري ، أي : لا يشفع عنده إلا بأمره . وذلك لأن الكفرة والمشركين كانوا يزعمون أن الأصنام لهم شفعاء مَقْرُون))^(٤).

ومن امثلة الاستفهام هو الاستفهام بكيف من قوله جلّ علاه ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَفْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨] والذي قال عنه الشيرازي ((...كيف) في الأصل سؤال عن الكيفية والحال ، كما يتضح ذلك في الجواب فإنكم إذا سئلت أحدا (كيف رأيت زيدا ؟) فيقول : مسرورا ، أو مهموما ، وما أشبههما من الأحوال ، ف (كيف) سؤال عن الحال ، فيجواب عنه بكل ما يليق من الأحوال [و] (كيف) قد يجيء للتوبيخ والإنكار ، ...وكيف [هنا] إنكار للحال التي يقع عليها الفعل (...))^(٥)، ويرى بعض الباحثين أن صدر المتألهين توافق مع ما ذهب إليه كل من تناول هذه الآية من سورة البقرة^(٦).

ومما ينبغي التنبيه عليه هو أن هناك بعض الدراسات ذكرت أموراً تتعلق بعلم النحو كظاهرة عود الضمير، وظاهرة التنوين، وحروف العطف وحروف الجر، وتعدد الوجه الاعرابي في اعراب القرآن ومباحث صرفية كالاشتقاق الصرفي لألفاظ القرآن والتوجيه الصرفي للقراءات^(٧)، ولتجنب تكرار ما هو مبحث سابقا نكتفي بما ذكر.

ومن الموارد التفسيرية التي عرض لها صدر المتألهين في تفسيره متخذاً من المبحث الصرفي أساساً؛ لكشف مراد الله تعالى في كتابه الكريم هو : لفظ (الصلاة) من قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا

(١) العتاي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص ٦١.

(٢) مثل : الهمزة وهل ، مَنْ ، وما ، ومتى ، وإيَّان ، وأين ، وكيف ، وكم ، وأني ، وأي ، وماذا ، ولماذا.

(٣) التفسير ج ٦ ص ٦٢.

(٤) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٢٧.

(٥) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٥١.

(٦) ينظر: العتاي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص ٦٣ .

(٧) ينظر: المصدر نفسه ص ١٩-٥٧ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨٥ ، ٩٥ ، ١٢٤ .

الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزُّكَاةَ وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ﴾[البقرة : ٤٣] إذ يراها صدر المتألهين من الالفاظ المختلف في اصلها ((ف قيل : الدعاء . قال الأعشى ^(١) :

عليك مثل الذي صَلَّيتَ فَأَعْتَمِضِي يَوْمًا فَإِنَّ لِحْنِبَ الْمَرْءِ مُضْطَجِعًا^(٢)

أي : دعوت . وقيل : اللزوم . قال الشاعر^(٣) :

لم أكن من جناتها - علم الله - وإني بحرّها اليوم صال

أي : ملازم بحرّها . فكان معنى الصلاة ملازمة العبادة على الحدّ الذي أمر الله به . وقيل : أصلها من (الصلا) وهي : عظم العجز . لرفعه في الركوع والسجود . وقيل : مأخوذة من (المصلّي) وهو الفرس الذي يتبع غيره^(٤)).

ثم نقل اجماع اكثر العلماء قائلًا ((وعلى القول الأول أكثر العلماء ، إذ لا صلاة إلّا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري))^(٥) ونقل قول بعض الصوفية فقال: ((قال بعض الصوفية اشتقاق الصلاة قيل من (الصلى) . وهي النار . والخشبة المعوجة إذا أرادوا تقويمها تعرض على النار ثم تقوم . وفي العبد اعوجاج لوجود نفسه الأتارة بالسوء ، وسبحات وجه الله الكريم التي لو كشف حجابها لأحرقت من أدركته ، يصيب بها المصلّي من وهج السطوة الإلهية والعظمة الربّانية ما يزول اعوجاجه ، بل يتحقّق به مراجعته . فالمصلّي كالمصطلي بالنار))^(٦)، وهذا النوع من الاشتقاق يجمع بين المعنى الظاهري والباطني ، ويجعل اللغة باب للولوج الى باطن المعنى ، والذي سنبينه في الاسس الخاصة.

(١) ديوان الأعشى ص ١٠١ .

(٢) التفسير ج ٣ ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٣) الأقوال في معنى الصلاة منقولة من : الطوسي ، التبيان ج ١ ص ١٩٣ وما بعدها . الطبرسي ، مجمع البيان ج ١ ص ١٨٩ .

(٤) التفسير ج ٣ ص ٢٤٤ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) (الأعشى (٠٠٠ - ٧ هـ) : ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، المعروف بأعشى قيس، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. ، وليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعرا منه، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ولقب بالأعشى لضعف بصره. مولده ووفاته في قرية (منقوحة) باليمامة وفيها داره، وبها قبره، جمع بعض شعره في ديوان سمي (الصبح المنير في شعر أبي بصير). الزركلي، الاعلام ١/٧ ص ٣٤١ .

(**) الشعر منسوب الى الحارث بن عباد البكري ، ينظر : فروز، عمر ، تاريخ الادب العربي ج ١ ص ١٢٨ .

ومن الأقوال التي ذكر -صدر المتألهين- الاختلاف في اشتقاقها هو لفظ (الله) فيقول : ((الإله) مشتق من (أله - بالفتح - آلهة) أي : عبد عبادة ... وقيل : اشتقاقه من (ألهت إلى فلان) أي : سكنت ... وقيل : من (الوله) وهو ذهاب العقل ... وقيل : من (لاه) بمعنى ارتفع ، وهو تعالى مرتفع عن شوب مشابهة الممكنات ... وقيل : من (أله في الشيء) (إذا تحير فيه ... وقيل : من (لاه يله) إذا احتجب ... وقيل من (أله الفصل) إذا ولع بأمره . لأن العباد يتضرعون إليه في البليات ... وقيل : من (أله الرجل ، يأله) إذا فزع من أمر نزل به ، فألهه ، أي أجره ، والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله ، ولا يجار عليه^(١))).

وثمة كثير من الموارد التي ذكر فيها علم الصرف^(٢)، نكتفي بما ذكر ونتقل الى مباحث آخر من مباحث علوم اللغة وآدابها :

٣. الشواهد الادبية

استشهد صدر المتألهين بشعراء عديدين، منهم ممن يحتج بشعرهم ومنهم من تجاوز زمن ما يحتج بشعره -كما ذكر البحث في شروط قبول الشعر-، وذكر آياتاً مع ابهام اسم الشاعر واكتفى بقول (قال الشاعر) كما ذكر بعض القصص والامثال. ومن الآيات التي استشهد بها-ممن يحتج بشعرهم- قول امرئ القيس^(٣) (ت ٥٤٠م):

كَانَ قُلُوبُ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَبَسًا لَدَى وَكْرِهَا الْغَنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي^(٤)

وكان سبب الاستشهاد هو رد اشكال مفاده: لماذا لم يصرح بالمشبهات في قوله تعالى ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُرٌ يُجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة : ١٩) واجاب عنه بقوله ((يجوز كون المشبه في المفردات مطوياً ذكره على سنن الاستعارة^(٥)))، ومما استشهد به قول أحد الشعراء المخضرمين وهو

(١) التفسير ج ٤ ص ٢٩ - ٣١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ج ١ ص ٤ ، ٣٢ ، ٣٨٠ . ج ٢ ص ١٨ ، ١٣٧ ، ١٩٩ . ج ٣ ص ٤١ ، ٥٢ ، ٢٤٤ ، ٤٥٠ . ج ٧ ص ١٦٥ .

(٣) ديوان امر القيس ص ٣٨ .

(٤) التفسير ج ٢ ص ٢٦ .

(٥) امرئ القيس (نحو ١٣٠ - ٨٠ ق هـ) امرئ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني أكل المرار ، أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يمني الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه.. وأبعداه اباه إلى (دفون) بحضرموت، موطن آبائه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من=

ليد^(*) (ت ٤١هـ) :

وأهْلَكُنْ يَوْمًا رَبَّ كِنْدَةَ وابْنَهُ وَرَبَّ مَعْدِيَيْنِ خَبْتِ وَغَرْغِرِ^(١)

و سبب الاستشهاد هنا ؛ لبيان المراد من لفظ (رب) وكان أحد المعاني هو السيد المطاع الذي يدل عليه قول ليد، قال الشيرازي (([الرب] سَمِيَ به السَّيِّد المطاع كقول ليد[ثم يذكر البيت اعلاه ويقول] أي سَيِّد كِنْدَةَ))^(٢)، ومن المخضرمين ايضا حسان بن ثابت^(**) (ت ٥٤هـ) في مدح امير المؤمنين علي عليه السلام :

ما كنتُ اعرفُ أنَّ الأمرَ منصرفٌ عن هاشمٍ ثم منها عن أبي حسنٍ

أليس أولُ مَنْ صَلَّى لِقَائِكُمْ وأعرفُ الناسَ بالقرآنِ والسننِ^(٣)

وسبب ذكر هذين البيتين هو لإيضاح نوع اللام المذكورة في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلْآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [البقرة : ٣٤] فقال ((فاللام فيه كاللام في قول حسان في مدح أمير المؤمنين عليه السلام))^(٤)

أما الشعراء الذين ذكر شعرهم صدر المتألهين ممن كان زمنهم غير زمن الاحتجاج هو ابو

= عمره فأقام زهاء خمس سنين، ومات في أنقرة. وقد جمع بعض ما ينسب إليه من الشعر في ديوان صغير. ينظر :

الزركلي، الاعلام ج ٢ ص ١١.

(١) ديوان ليد بن ربيعة ص ٤٦.

(٢) التفسير ج ١ ص ٧٨.

(٣) البيت ليس موجودا في الديوان، لكن وجد بمعنى مقارب في كتاب شعراء الغدير ج ١ ص ٥٥ نقلا عن العتابي ، رضا ، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي ص ١٣.

(٤) التفسير ج ٣ ص ٦.

(*) ليد (٠٠٠ - ٤١ هـ) : لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري: أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية، من أهل عالية نجد. أدرك الإسلام، وهو من المؤلفة قلوبهم. وترك الشعر، فلم يقل في الإسلام إلا بيتا واحدا وسكن الكوفة، وعاش عمرا طويلا. وهو أحد أصحاب المعلقات، لجمع بعض شعره في ديوان صغير. ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٥ ص ٢٤٠.

(*) حسان بن ثابت (٠٠٠ - ٥٤ هـ) : حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد: الصحابي، شاعر النبي ﷺ وأحد المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام. عاش ستين سنة في الجاهلية، ومثلها في الإسلام. وكان من سكان المدينة ، وكان شديد الهجاء، فحل الشعر. توفي في المدينة. وله ديوان (شعر) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٢ ص ١٧٥.

تمام^(٥٠) (ت٢٣١هـ) والذي نقل عنه البيت القائل:

ويصعد حتى يظنّ الجهول بأنّ له حاجة في السماء^(٥١)

والذي استشهد به عند ذكر التشبيه والاستعارة^(٥٢)، ومن الشعراء الذين لا يحتج بزمنهم ابن الفارض^(٥٣) (ت٦٣٢هـ) الذي نقل عنه الشيرازي البيت القائل:

عليك بها صرفاً وإن شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم^(٥٤)

وكانت علة سرد هذا البيت هي لبيان معنى (الظلمة) والذي ذهب به حسب شعر ابن الفارض

الى أن الظلم ((ماء السن وطراوته وبياضه تشبها له بالثلج))^(٥٥).

وأما الآيات التي لم تذكر اسماء شعرائها، نذكر منها :

فأب مضلّوه بعين جلية وغودر في الجولان حزم وتائل^(٥٦)

ذكر هذا البيت لتفسير معنى الضلال في قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ (السجدة : ١٠) قال الشيرازي ((وقيل معناه : غبنا في الأرض بالدفن فيها))^(٥٧) ثم اورد

(١) (الافندي ، محب الدين ، تنزيل الآيات على الشواهد من الآيات ص ٤.

(٢) (التفسير ج ٢ ص ٢٢.

(٣) (الناقلي، الحسن بن محمد، شرح ديوان ابن الفارض ٢٧٠.

(٤) (التفسير ج ٢ ص ١٩.

(٥) معنى مضليه : دافنيه حين مات . وقوله : (بعين جلية) أي بخبر صادق إنه مات . والجولان : مكان بالشام . أي دفن بدفن النعمان الحزم والمطاء، والبيت للناطقة الذبياني (ت١٨هـ) انظر : التفسير ج ٦ ص ٦١ وما بعدها (هامش التحقيق)

(٦) (التفسير ج ٦ ص ٦٢.

(*) (ابو تمام (١٨٨ - ٢٣١ هـ) : حبيب بن أوس بن الحارث الطائي، أبو تمام: الشاعر، الأديب. أحد أمراء البيان ولد في جاسم (من قرى حوران بسورية) ورحل إلى مصر، واستقدمه المعتصم إلى بغداد، فأقام في العراق ثم ولي بريد الموصل، فلم يتم سنتين حتى توفي بها. كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة من أراجيز العرب غير القصائد والمقاطيع، له تصانيف منها (فحول الشعراء) و (ديوان الحماسة) و (مختار أشعار القبائل) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٢ ص ١٦٥.

(**) (ابن الفارض (٥٧٦ - ٦٣٢ هـ) : عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، أبو حفص وأبو القاسم، شرف الدين ابن الفارض: أشعر المتصوفين. يلقب بسلطان العاشقين. نشأ=

البيت اعلاه.

ومن الايات المجهول قائلها ايضا هو :

إذا ما بنو مروان ثَلَّتْ عروشهم وأوْذُوا كما أودت إياهُ وجمير^(١)

والذي استشهد به صدر المتألهين لإيضاح معنى (الاستواء على العرش) فقال ((كقولهم : (استوى الملك على عرشه) - إذا انتظمت أمور مملكته - وإذا اختلَّ أمر ملكه قالوا : (ثلَّ عرشه) . ولعل ذلك الملك لا يكون له سرير أصلا ولا يجلس على سريره أبدا))^(٢)

ويوجد كثير من المواضع التي ذكرت ابياتاً أبهم قائلها^(٣)، نكتفي بما ذكر، ونتقل الى ذكر الموارد التي استشهد فيها صدر المتألهين بالثر وهي نادرة، كالقصة التي رواها عن ابن الأنباري^(٤) (ت٣٢٨هـ) لبيان أن المعاني تختلف لاختلاف الالفاظ وذلك جاء معرضا لبيان معنى (إن) المشبهة بالفعل فقال ((روى الأنباري : ان الكندي المتفلسف ركب إلى المبرّد وقال : إنّي أجد في كلام العرب حشوا ، أجد العرب يقول : عبد الله قائم ، ثم يقول : إن عبد الله قائم ، ثم يقول : إن عبد الله لقائم ، فقال المبرّد : بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ (...))^(٥).

واستشهد الشيرازي أيضا بالمثل ((من أشبه أباه فما ظلم))^(٦) للدلالة على أن أصل الظلمة

بمصر في بيت علم وورع. ولما شبّ اشتغل بفقّه الشافعية وأخذ الحديث عن ابن عساكر، وأخذ عنه الحافظ المنذري وغيره. وذهب إلى مكة في غير أشهر الحج، وعاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاما، له (ديوان شعر) جمعه بسطه علي. ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٥ ص ٥٥.

(١) السجستاني ، ابي بكر محمد، اشتقاق الاسماء وتأويل الأمثال ص ٢٧٠. وكتب في التفسير (ثلّت) بدلا من (ثلث) و (أودت) بدلا من (أودوا) ينظر : التفسير ج ٦ ص ١٥٩.

(٢) التفسير ج ٦ ص ١٥٨.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٢٧٠ . ج ٣ ص ٥، ٢٥٦.

(٤) المصدر نفسه ج ١ ص ٣١٠.

(٥) يبدو أن المراد من الأنباري هو ابن الأنباري، لأن أصل هذه القصة في كتاب دلائل الاعجاز بلفظ "ابن الأنباري" : ينظر : الجرجاني ، ج ١ ص ٣١٥.

(٦) الميداني ، مجمع الامثال ج ٢ ص ٣٠٠.

(٧) ابن الأنباري (٢٧١ - ٣٢٨ هـ) : محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ومن أكثر الناس حفظا للشعر والأخبار، ولد في الأنبار، وتوفي ببغداد، من كتبه (الزاهر) في =

هو النقص فقال ((والظلم في أصل اللغة بمعنى النقصان [ثم ذكر المثل وقال معلقاً] أي ما نقص حق الشبه))^(١).

ومن موارد الامثال التي وجده البحث هو ذكر كيف كان العرب يضربون مثلاً بالمحقرات وبأصغر الاشياء، وكان سبب ذكر اقوالهم هو في معرض بيان قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ [البقرة : ٢٦] فقال: ((...وأما العرب فقد اشتهر منهم التمثيل بالمحقرات وبأحق الأشياء ، فقالوا : فلان أسمع من قراد ، وأطيش من فراشة ، وأعز من مخ البعوضة ، وأطير من جرادة وأفسد منها ، وأجرأ من الذباب ، وألج منه ، وأشبه به منه وأجمع من الذرة ، وأضبط منها . ومثلوا أيضاً بما لا شيء أصغر منه كالجزة الذي لا يتجزئ ، وبما لا يدرك لنتاهيه في الصغر إلا اللطيف الخبير ، أو بالمعدوم - وهو أخس من كل شيء لأنه لا شيء محض - فقالوا : (هذا أصغر مقدارا من الجزء الذي لا يتجزئ) و (هذا أقل من اللاشيء في العدد))^(٢).

وما ذكر من شواهد أدبية تبين استعانة صدر المتألهين بالأدب العربي، لكن لا يخفى أنه استشهد بشعراء لا يؤخذ بشعرهم في التفسير لأنهم ليسوا ضمن الفترة الزمنية المشروطة لجواز الاستشهاد بالشعر العربي في مقام التفسير والبيان، كما وأنه ابهم أسماء العديد من الشعراء ممن استشهد بشعرهم، فعدم ذكر أسماء الشعراء وذكر شعر ممن لا يحتج به، قد تحسب نقطة على الشيرازي في هذا العصر ، لكن في عصره لا تحسب؛ لعدم اكتمال قواعد التفسير، فمن غير الانصاف أن نحاسب مفسراً على قواعد وأسس لم تكن مشهورة في زمنه.

٤. علوم البلاغة

كان لعلم البيان الحظ الاوفر من الأمثلة والشواهد في تفسير صدر المتألهين وهو أمر افتقر اليه علمي المعاني والبدیع، إذ لم اجد -بحسب البحث- سوى مثالا لكل واحد منهما(المعاني والبدیع). فأما مثال علم المعاني فهو ما ذكره صدر المتألهين سببا في أن حرف النداء(يا) مع المنادى يكون جملة مفيدة وليس بمعنى (أدعو زيدا) لأن القول الاخير يكون خيرا محتمل

=اللغة، و (شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات) و (إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل) . ينظر :

الزركلي، الاعلام ج ٦ ص ٣٣٤.

(١)التفسير ج ٢ ص ١٩.

(٢)المصدر نفسه ج ٢ ص ١٩٦.

الصدق والكذب بينما قولنا (يا زيد) إنشاء لا يحتمل الكذب والصدق، قال الشيرازي ((...يا) حرف وضع لنداء البعيد، وقد ينادى به القريب تنزيلاً له منزلة البعيد... وهو مع المنادى جملة مفيدة لأنه نائب مناب فعل... وليس بمعنى (أدعو زيدا) أو (أنادي زيدا) - كما توهم - لفساده من وجوه: أحدها: إن ذلك خبر يحتمل الصدق والكذب، وهذا لا يحتملها لكونه إنشاءً^(١).

وأما علم البديع فقد ذكره الشيرازي عند بيان قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦] مبيناً أحد فنونه وهو الطباق السلبي الذي يختلف فيه الشيء وضده، كالعلم وعدمه، فقال: ((يجوز أن يقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: (أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟!)) فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال - وهذا فنٌ بديع من الكلام^(٢)، والطباق هنا في يستحي ولا يستحي.

لكن السؤال لم يرد في القرآن بل ورد في سبب النزول وكان جوابه في القرآن، وهذا أشبه بالاستعانة بالحديث لإيضاح المراد القرآني.

وأما علم البيان فقد تطرق الشيرازي إلى علومه الثلاثة (التشبيه، الاستعارة، الكناية)، فأما التشبيه فقد وجد في عدة موارد من تفسيره: منها في قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧] إذ يرى صدر المتألهين إن هذه الآية فيها إشارة إلى تشبيه القرآن بالماء الذي يحيي القلوب الميتة والغارقة بالجهل فقال: ((ففي هذه الآية إشارة تمثيلية إلى كون القرآن ماء يحيي به أراضي القلوب الميتة بموت الجهالة والنقص، كما يحيي الأرض الجرز بوابل السماء. وتمثيل القرآن بماء المطر شائع في كتاب الله كما في قوله ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل: ٦٥]... يعني أو لم يروا أننا نسوق ماء العلم القرآني من سماء الملكوت العقلي وجو العالم الأعلى إلى أرض النفوس الساذجة المنقطعة عن شواغل الدنيا وعوائق الهوى، فنخرج به زرع العلوم الكشفية الإلهية والآداب والأحكام العملية

(١) التفسير ج ٢ ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٥٥.

يتغذى ويتقوى بالأولى روح الإنسان وباطنه تكميلاً للقوة العقلية^(١).

وقد ذكر في هذا المثال لفظ التمثيل ؛ لأن كل تمثيل تشبيه^(٢)، ولا يخفى من أن هذا التشبيه من قبيل الإشارة العرفانية ولم يصرح به في القرآن. وهذا ليس بغريب لأن صدر المتألهين يجعل ظاهر الألفاظ وسيلة الولوج إلى الباطن كما سيأتي بيانه عند ذكر أسس الثقافة اللغوية لصدر المتألهين.

ومما يقرب على هذا النوع من التشبيه عند الشيرازي قوله في تفسير آية النور، إذ يذكر قول الصوفية في تفسير المصباح والمشكاة والنور ثم يقول : ((وإذا سيق الكلام على طورهم [الصوفية] يكون المشبه بـ (المصباح) هو النور المتجلي على جميع الحقائق الإمكانية ، وبـ (المشكاة) هي الماهيات السفلية ، وبـ (الزجاجة) الماهيات العلوية . وبـ (الزيت) النفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط عن الحق على الخلق ... ، وبـ (الشجرة المباركة) الوجود والنور الفائض منه على المركبات والممزجات حسب أوعية القابليات وقامة ... ووجه تشبيهه بالشجرة واضح ، لأنه ذو شعب وجهات مختلفة ، وشجون وأفنان متكثرة))^(٣)، ثم يقول في هذا النوع من التفسير ((نظّم الآية على هذا الوجه : صفة نور الوجود الفائض من نور الأنوار والموجود الحقيقي - الفائض على الممكنات - كمصباح مشتمل في زجاجة حقائق الأرواح العالية والجواهر النورية العقلية التي يتنوّذ به مشكاة الجواهر السفلية والبرازخ الجسمية ، واشتعال ذلك المصباح من زيت النفس الرحماني المنبسط على مراتب الموجودات ، وهو لغاية لطافته وقربه بمنبع الخير والوجود ومعدن النور والوجود يكاد يفيض الوجود والنورية على الأشياء ، وإن لم تمسه نار الفيض الأقدس والمقدس . والزيت المتوّذ من شجرة مباركة - هي الفيض المقدّس (...))^(٤) وهذا تشبيه ذكر المشبه على وجه الاشارات الباطنية على طريقة أهل التصوف، وفي الواقع هو بعيد عن التشبيه واركانه المعروفة عند العرب، لكن بحسب أسس صدر المتألهين والتي يرى إن المعارف الالهية-كما سيحيى بيانه- اعلى من ان تدرك بالألفاظ، والمصباح والنور وغيرها من المعارف الالهية لذا ذكرها على هذه الطريقة المبطنّة .

(١) التفسير ج ٦ ص ١٣١.

(٢) ينظر : الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة ص ٧٣.

(٣) التفسير ج ٤ ص ٣٥٤.

(٤) المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٥٤.

كما ويدل هذا الأسلوب من التشبيه على سعة ادراك المفسر للمطالب العالية وفهمه لمختلف المدارس التفسيرية.

ومن الامور التي ابدى صدر المتألهين رأيه فيها هو : هل التشبيه المذكور في قوله جلّ علاه ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُبُّقٌ﴾ [البقرة : ١٩] مركّب أم مفرّق؟ فهو يرى أنه مفرّق بقوله ((وهو تشبيه مفرّق معناه أن يكون الممثل مركّباً من أمور والممثل له أيضاً كذلك ، ويكون كل واحد من أحاد أحدهما شبيهاً بما يوازنه من الآخر من غير اشتراط أن يكون جميع أعداد المركّب للمشبّه مذكوراً صريحاً))^(١).

أي إن (الصيب) -وهو المشبّه به- اذا نظرنا اليه وحده كان مفرّق واذا نظرنا الى اجزائه كان مركّباً وهو ما يدل عليه قوله تعالى (فيه ظلمات ورعد وبرق) أي إن هذا الصيب مركّب منهما، فالشيرازي كان دقيقاً بتعبيره (تشبيه مفرّق والممثل مركّب وكذا الممثل له) فجعل -بسبب نظرتة العلمية- الكلمة تمتلك وجهتين ،بحسب نظرة الناظر ،فإذا كان الناظر سطحياً فسوف يرى أنه مركّب ،وإذا كان الناظر مدققاً فسوف يرى أنه مفرّق ومركّب بنفس الوقت، إذ قال : صَيِّبٌ، فيه ظلمات ورعد وبرق ،كأن تقول هذا الكتاب يشبه ذلك الكتاب فهذا مفرّق ،لعدم ذكر الاجزاء ،فإذا قلت هذا الكتاب الذي فيه ورق وغلاف احمر يشبه ذلك الكتاب الذي فيه ورق وغلاف احمر، فهنا الكتاب مفرّق لكنه في نفس الوقت مركّب من غلاف احمر وورق، فلا يصح أن تقول مركّب ولا يصح أن تقول مفرّق.

وكلام الشيرازي الاخير(من غير اشتراط أن يكون جميع أعداد المركّب للمشبّه مذكوراً صريحاً) ،مبني على قاعدة ذكرها الزمخشري(ت٥٣٨هـ)في معرض جوابه عن سبب عدم ذكر المشبهات ولماذا لم يصرح بها وذكر المشبه به فقط، فقال الزمخشري(ت٥٣٨هـ) ((جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا يَمْلُحُ أَجَاجٌ﴾ [فاطر : ١٢] ، ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ﴾ [الزمر : ٢٩])^(٢) ولم يخلط الزمخشري(ت٥٣٨هـ) هنا التشبيه بالاستعارة بل يقول ((أن طريق الاستعارة أن يطوى ذكر المشبه قطعاً ويجعل الكلام خلواً عنه فلا يكون مذكوراً لفظاً ولا مقدراً

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٦.

(٢)الكشاف ج ١ ص ٧٩ وما بعدها.

في نظم الكلام، وأما التشبيه فقد يطوى فيه ذكره أيضا كذلك. والفرق بينهما حينئذ من وجهين : الأول إن المتروك في التشبيه منوى مراد، وفي الاستعارة منسى بالكلية..[و] الثاني وهو العمدة أن لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي، وفي الاستعارة مستعمل في معنى (المشبه)^(١).

هذا أهم ما عثرنا عليه-فيما يتعلق بالتشبيه- ويمكن القول إن صدر المتألهين لم يكتفِ بالمعنى الظاهري، بل غاص في باطن اللغة فكانت نظراته للتشبيه نظرة عميقة اشارية، وبعد ذكر التشبيه تنتقل إلى ذكر القسم الثاني من اقسام علم البيان وهو :

بـ. الاستعارة والتي ذكرت في استعارة لفظ (العروة الوثقى) من قوله جلّ علاه ﴿... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا...﴾ [البقرة : ٢٥٦] (للدلالة على إن من يريد المحافظة على الدين يجب عليه التمسك بالأدلة اليقينية ، وهذه الاستعارة من باب استعارة اللفظ المحسوس لبيان المعنى المعقول، قال الشيرازي ((...و (الوثقى) فعلى : أوثق وهو من باب استعارة المحسوس للمعقول ، لأن من أراد إمساك شيء يتعلق بعروته ، فكذا هاهنا من أراد إمساك هذا الدين تعلق بالأدلة الدالة عليه على وجه اليقين ، ولما كانت دلائل الإسلام أقوى الدلائل وأوضحها وأمتنها ، لا جرم وصفها سبحانه بأنها (العروة الوثقى))^(٢).

ومما اختص بالاستعارة أيضا هو لفظ (خامدون) من قوله تعالى ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ [يس : ٢٩]، والذي استعير للدلالة على هلاك النفس، فقال((استعارة لطيفة حيث شبه الروح الانساني القائم بالطبيعة البشرية بنار اشتعلت من فتيلة ثم أثبت له الخمود الحاصل للفتيلة في بعض الأوقات من النفخ الحاصل من الفم الإنساني في نحو الانوبة وغيرها ، وربما يكون معه صوت ، ولأجل ذلك عبر عن إهلاك النفوس بالنفخ ، ... وكذا عن إحيائها ، لأن بالنفخ كما يخمد النار كذلك قد يشتعل على حسب اختلاف أنحاء النفخ))^(٣) فالمحذوف هنا هو المشبه (الروح الانساني) والمذكور هو المشبه به(الاشتعال والخمود). واكد الشيرازي في موضع آخر على هذا المعنى عند ذكر معنى (الصيحة) فقال : ((الصيحة) ضرب من النفخة ،

(١) الشريف الجرجاني ، الحاشية على الكشف ص ٢١٠.

(٢) التفسير ج ٤ ص ٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه ج ٥ ص ٨٥.

وهي النفخة التي يصحبها شدة وهلاك وعذاب ، واللفظ كما مر مستعار لتأثير الفاعل الحق في إنشاء الصور...^(١)

ومن موارد الاستعارة التي وجدت في التفسير هو استعارة لفظ (الرياضة) للدلالة على ترويض النفس، والصفة الجامعة بين المستعار والمستعار له هو المنع من الملذات ، فكما يمنع الحيوان من العلف ليتقبل التعليمات ، كذا تمنع النفس من الملذات لتنتهي لقبول المعارف وطاعة الله تعالى فيقول الشيرازي لبيان هذا المعنى ((...ويترويض ويتهدب بالثانية نفس الإنسان وظاهره تكميلاً للقوة العملية ، فإن النفس بمنزلة المركب للروح العقلي، كما إن البدن بمنزلة المركب للنفس الحيوانية ، ولهذا استعير لفظ الرياضة الموضوعة لمن يروض الحيوان - أي : يمنعه عن العلف لتقبل التأديب والتعليم - لأجل النفس الحيوانية عند تسخير الروح العقلي إياها وضبطه لها عن اللذات، لتشايق قواها الروح في سلوكه طريق الحق وسيره إلى الله...^(٢)

ومن موارد الاستعارة في البحث التفسيري عند الشيرازي لفظ (أكيد) في قوله عز وجل ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق : ١٦] والمستعمل هنا للدلالة على الغاية وهي انزال المكروه من دون أن يشعر الانسان، فإن أكثر الصفات الفعلية لله تعالى توجد باعتبار الغايات لا المبادئ؛ لأن مبادئها تؤدي الى القول بأن الله يفعل ويتأثر بالفعل، أما الغايات فهي تنزهه عن ذلك، وهذا ما يفهم من كلام صدر المتألهين ((إن أوصافه تعالى الفعلية في أكثر المواضع إنما توجد باعتبار الغايات لا باعتبار المبادي، كالرحيم والمنتقم وغيرهما - مما لا ينفك مبادئها عن انفعال وتأثير في الموصوف بها - فكيدته تعالى عبارة عن انزال المكروه بالمكيد من حيث لا يشعر ، استعارة من فعل الكائد بمن يكيد)^(٣)، ويكون المعنى بحسب هذا الاساس ((إنه تعالى يجازي الذين شَمَرُوا لإبطال القرآن ، أو إطفاء نور الرسول الذي هو هدى للناس ورحمة ، أو إبطال نور القوة القدسية التي هي نور يهتدى به في ظلمات برّ المحسوسات وبحر المعقولات ، بكيد منه...^(٤)

وبعد ذكر مواضع الاستعارة، ينتقل البحث الى مبحث آخر من مباحث علم البيان وهو:

(١)التفسير ج ٥ ص ١٨٤.

(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص ١٣١.

(٣)المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٥٥.

(٤)المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٥٦.

ت. **الكناية**، ولها موارد نذكر منها الكناية الواردة في جملة (يحبهم ويحبونه) من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة : ٥٤] عن العرفاء المنجذبين الى الله تعالى، وجملة (نسوا الله فسيهم) من قوله تعالى ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بُغَضُوهُمْ مِنْ بَعْضِ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة : ٦٧] عن الطرد والترك، فعن الكناية الاولى قال ((النفوس التي لا يكون بينها وبين الحق واسطة ينجذب إلى جنبه طبعاً كانهجذاب إبرة من حديد إلى مغناطيس لا يتناهى قوته وهذه النفوس هي العرفاء بالله حقاً وقوله (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) كناية عن أهل الله العارفين به))^(١)، وقال عن الكناية الثانية ((...كما أن قوله : (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) كناية عن الطرد والدفع عن جنب القدس إلى جانب البعد))^(٢).

ومن موارد الكناية أيضاً لجملة (كيف تكفرون) الواردة في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مِيتَكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة : ٢٨] والتي استعملها الشيرازي للكناية عن انكار حال الكافرين، والتي قال عنها ابلغ من (أتكفرون) لأن نفي حال الشيء ينفي وجوده أصلاً اي يكون نفيًا مع برهان أما الانكار بنفي الاصل دون حاله نفي للوجود دون برهان، وبهذا الصدد قال الشيرازي ((والفرق بينهما [كيف والمهمزة] بأن المهمزة إنكار لأصل الفعل، وكيف إنكار للحال التي يقع عليها الفعل، لكن حال الشيء تابعة لأصله وذاته، فإذا امتنعت امتنع، وإذا جاز جازت، فيكون إنكار حال الكفر التابعة لأصله الرديفة لذاته على سبيل الكناية أبلغ وأقوى، لأنه بيان للشيء ببرهانه. فإنك إذا نفيت كل صفة يوجد عليها (زيد) فقد نفيت وجود زيد بوجه برهاني، فيكون أكد وأقوى من انكار وجوده بلا بينة، وذلك لأن وجود الشيء بلا صفة من الصفات وحال من الحالات ممتنع))^(٣).

ومن موارد ذكر الكناية ايضاً ما جاء في لفظي (الايمان والانفاق) من قوله جلّ علاه ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْقَضُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُتَخَلِّفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْقَضُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد : ٧] للكناية عن العلوم الحقيقية والزهد في الدنيا، وهي من الكنايات التي اوردتها الشيرازي تحت عنوان (مكاشفة) أي أن هذا المعنى من الكناية معنى باطن، كالمعاني التي ذكرناها في التشبيه

(١) التفسير ج ١ ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه ج ٣ ص ٦٨.

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٥١.

، وقال الشيرازي في هذه الكناية ((ويمكن أن يكون الايمان كناية عن العلوم الحقّة (الحقيقية) مطلقا ، والإنفاق عن الزهد في الدنيا مطلقا))^(١).

وبعد بيان المباحث اللغوية التي عثرنا عليها في التفسير ، نشترع بذكر الاسس التي بنى عليها الشيرازي فهمه للغة العربية ، مع ذكر امثلة تطبيقية لها ، في المطلب القادم.

المطلب الثاني : أسس الثقافة المعرفية اللغوية للمفسر وتوظيفها في التفسير

إن لكل مفسر ثقافة معرفية يتوشح أداؤه التفسيري بها ، فإذا كانت ثقافته فقهية كان الأداء التفسيري منصبا على استنباط الأحكام الشرعية من آيات الأحكام ، وإذا كانت ثقافته لغوية نجد أن الأداء التفسيري في الكشف عن مراد الله تعالى يتكأ على المباحث اللغوية في بيان ذلك المراد ، والحال إن هذا يجري على أداء صدر المتألهين ، إذ انعكست ثقافته الفلسفية والمعرفانية على تفسيره في استظهار دلالات الألفاظ وكشف المعاني التي تحتلها تلك الألفاظ ما لم يرد دليل شرعي من القرآن الكريم والسنة الشريفة في تفسير تلك الألفاظ وتعيين المراد منها ، أو تشخيص أحد مصاديقها ، فيؤسس أدائه التفسيري على :

أولاً : اللغة لا تفسر جميع ما في القرآن الكريم

تبّه صدر المتألهين الشيرازي في مواضع عديدة من تفسيره أن اللغة وحدها غير كافية لاقتناص المعارف الالهية ، منها في مورد بيان أن الله تعالى يمكن أن يكون في مكان؟ قال: ((... ذلك حديث [مكان الله] آخر يتعلق بعلم أرفع من مباحث الألفاظ))^(٢) ، وقال في مورد آخر ((من أراد أن يقتنص حقائق المعارف الالهية ... بوسيلة الألفاظ الوضعية والاطلاقات العرفية ، فالضلال أسرع اليه من الهدى))^(٣) ، وقال أيضا ((... يجب أن يعلم كل أحد أن الحقائق الكلية والعلوم الحقيقية لا يمكن أن تقتنص من الاطلاقات اللفظية))^(٤) وفي موضع آخر أورد بأن ((الاطلاع على ظاهر العربية وترجمة الالفاظ لا يكفي في فهم حقائق المعاني))^(٥) ، وحذّر بأن اقتصار أصحاب القلوب غير السليمة على علوم اللغة وغيرها من العلوم الجزئية يؤدي الى عدم الاهتمام بحقائق

(١)التفسير ج ٦ ص ١٧٩.

(٢)المصدر نفسه ج ٤ ص ٢٨.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٩٧.

(٤)المصدر نفسه ج ٤ ص ١١٧.

(٥)المصدر نفسه ج ٧ ص ١٩٢.

القرآن، بل يزيده شرا ووبالا^(١)، وفي تفسير آية الكرسي قال : ((.. ففي مقام لا ينتج فيه الا المعرفة التامة والكشف الصريح لا يمكن استنباطه من الالفاظ، لأنها ليست قطعية))^(٢).

ويوجد في تفسير صدر المتألهين كثير من المباحث والتفريعات التي يرى فيها قصور اللغة عن درك حقيقتها؛ لذا ينهج فيها منهجا عرفانيا معتمدا على ظواهر الالفاظ ومتنقلا من خلالها الى لب المعنى وهي عادة ما تختص بالحقائق والأسرار والمكاشفات والاشارات^(٣)، كما قال في :

١- حقيقة الحمد

إذ يرى أن هذه الحقيقة عند أهل الكشف أوسع من أهل اللسان فقال: ((ما مر من تخصيص الحمد باللسان وكون الثناء باللسان إنما هو في نظر الحس... وبحسب ما هو المتعارف عند المحجوبين، وأما في عرف المكاشفين فالحمد نوع من الكلام... فحقيقة الحمد عند العارفين المحققين إظهار الصفات الكمالية...))^(٤)، ويشعر بعدها في تفصيل رؤية المكاشفين للحمد^(٥)، وقوله (المتعارف عند المحجوبين^(٦)) يدل على إن هؤلاء لم يصلوا الى حقيقة الحمد، التي يعلمها العارفين المحققين، أي إن تلك الحقيقية من المعارف الالهية التي لا يفهمها من اقتصر

(١)التفسير : ج ٥ ص ٣٦٥.

(٢)المصدر نفسه : ج ٤ ص ١١٧ وما بعدها.

(٣)المصدر نفسه : ج ١ ص ٧٤ وما بعدها

(٤)ينظر : المصدر نفسه.

(٥) الحقيقة : مطابقة الشيء للواقع، وقد تطلق الحقيقة على الشيء الثابت قطعاً وبقيناً، جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج ١ ص ٤٨٥. السر : وهو المعنى المخفي عن إدراك المشاعر، الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية (ويليه رشح الزلال) ص ١٤٧. المكاشفة : المكاشفة هي شهود الاعيان وما فيها من الاحوال في عين الحق، ويشار اليها بالتحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الاسماء الالهية. ينظر : الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية ص ١٥٢. الإشارة : هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبرة للطاقة معناه، ابو خزام، انور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية ص ٤٣.

(٦)الكمال : التثنية عن الصفات وآثارها، والصفات الكمالية هي الصفات المنزهة عن النقص. ينظر: ابو خزام،

انور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية ص ٤٩.

(**)الحجاب : انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحقائق ، الكاشاني، اصطلاحات الصوفية

على ظاهر اللغة .

٢- سر تقديم إياك نعبد على إياك نستعين

فَتر صدر المتألهين سرّ التقديم بمعنى كُشفي اخلاقي فقال : ((فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتياً بالأعمال المقرّبة للروح إلى الله تعظيماً للمعبود وخدمة له ، وهو أول درجات السعادة للإنسان وهو المراد بقوله تعالى : إياك نعبد . وأفضل أحوال الروح أن يكون مرتبطاً بالحقّ متعلقاً به منفصلاً عن غيره متجرّداً عن الدنيا وما فيها ، فإذا واطب على تحصيل هذه المرتبة وداوم على تجريد ذاته وتخليصها عن العلائق الماديّة والغواشي الدنيوية فعند ذلك يظهر له شيء من أنوار القدس ولوامع الغيب فإذا تنوّر ذاته بنور المعرفة والعبادة يعلم إنّ مبدأ شوقه إلى عالم الملكوت ومحرك ذاته لطلب التقرّب إليه تعالى لم يكن ولا يكون إلا الله مقلّب القلوب ومحرك النفوس وإنّه بنفسه لا يستقل بالإتيان بهذه العبادات والتدرّج على هذه الدرجات ولا يمكنه الإتيان بتحصيل شيء من الكمالات العلمية والعملية إلا بتوفيق الله وعنايته وعصمته وهو المراد من قوله تعالى : وإياك نستعين^(١) .

أي إنّ العبادة تخلص ذات الإنسان من الكدورات الدنيوية، فإذا تم ذلك يظهر له بنور المعرفة والعبادة أن سبب التقرب إلى الله تعالى هو الله تعالى وبدونه لا يمكن القيام بتلك العبادات ؛ لذا يلجأ إلى الاستعانة، فتقديم العبادة على الاستعانة؛ لهذه النكتة.

من الواضح أن كشف سبب التقديم من الأمور التي لا تعلم بظاهر اللغة، وهي من الأسرار الإلهية، الغائبة عن الجامدين على الظواهر.

٣- رؤية الله تعالى وملاقاته

بعد ذكر أقوال العلماء في معنى ملاقاته الرب يقول: ((إن العلم بحقيقة المعاد وبأن أفراد الإنسان وغيرهم ملاقون ربهم يرجعون إليه بالحقيقة علم شريف غامض لا يحصل لأحد على وجه اليقين إلا للكمل من العرفاء وليس لعامة أهل الإيمان إلا مرتبة الظن به^(٢)، أي أن غير الكُمَّل من العرفاء لهم نصيب لكن لا يتعدى حدود الظن.

(١) التفسير ج ١ ص ٩١.

(٢) المصدر نفسه : ج ٣ ص ٢٩٥.

وبعد بيان هذا الكلام وذكر اقوال اخرى في ملاقاته الله - كقول الرازي (ت٦٠٦هـ) والمعتزلة - ، قال صدر المتألهين محدراً : مَنْ ترك التسليم والايمان وخاض بمثل هذه الأدلة الكلامية في باب معرفة الله ولقائه فقد وقع في خطر عظيم، إلا اذا تنور بنور المكاشفة الذي يكون مصدره من عالم النبوة والولاية^(١) أي إن مجرد علم الكلام لا يكفي في معرفة حقيقة ملاقاته الله تعالى، بل نحتاج الى نور الكشف .

ثم انتقل الى ذكر الغاية وانواعها وبعدها وصل الى معنى الرجوع الى الله تعالى وهو ((عبارة عن وصوله الى الحضرة الالهية بعد طي منازل ومقاماته البعيدة والقرية...))^(٢)، فيكون لقاء الله بحسب نظر الشيرازي هو الوصول لله تعالى بعد سلوك طريقه، وهذا التفسير يعطي معنى لا يمكن أن يفهم بمجرد اللغة، ففي المفهوم المتعارف بين الناس إذا قال شخص سأذهب لألقى فلان، فمن الطبيعي أن يتبادر الى الذهن الرؤية، بعد سلوك الطريق الموصلة الى منزله، لكن عندما نريد أن نطبق هذا الفهم على ملاقاته الله، يكون غير ممكناً، فما هو الطريق وكيف تتم الملاقاة؟ وهل هي بالرؤية العينية؟، وهذا لا يظهر بظاهر اللغة دون التعمق الى ما هو وراء اللغة.

ثانياً : إبقاء الظواهر على هيئتها واصلها الا لضرورة دينية

تستعمل هذه الطريقة - في نظر صدر المتألهين - لمن لم يملك أصلاً إيمانياً أو حقيقة دينية ممن لم يرزق من انوار الشريعة الالهية ، فقال: ((المعتمد ابقاء صور الظواهر على هيئتها وأصلها الا لضرورة دينية))^(٣)، ثم وضح لمن أراد الوصول الى اهداف التشريع ولب القرآن الكريم أنه يجب عليه أن يحيط بقواعد التعامل مع الظاهر وختمها بـ ((أن يقف عند ظواهر الشريعة موفاً حقوقها، إذ لم يرزق من لوازم الطريقة ... والا فيقطع الشيطان طريقه بدقائق كيده))^(٤)، أي أنه يقول إذا لم يرزق الانسان من المعارف الإلهية، فلا يعتمد عن ظاهر اللغة، وإلا يسقط في مهاوي الشيطان، فمورد اعتماد ظاهر اللغة كأساس هو لفئة محددة، وهم غير المكاشفين.

(١) ينظر : التفسير ج٣ ص٢٩٦-٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٣٠٣.

(٣) للزمزيد من النماذج لهذا الاساس ينظر : المصدر نفسه ج١ ص١٠١، ج٢ ص٢٥ (في قوله تعالى "يكاد البرق يخطف ابصارهم")، ج٤ ص٢٦٣، ج٦ ص٩٩ في معنى التسييح.

(٤) المصدر نفسه : ج٤ ص١٥٨.

(٥) المصدر نفسه : ج٦ ص١٤١.

لم يفسر صدر المتألهين - بحسب البحث - آية واحدة بمجرد الاكتفاء بظاهر المعنى إلا في أربعة موارد، اثنان منها جزء من آية، واثنان الاخران، آيتين، فأما الأجزاء :

١- قوله تعالى ﴿يَمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠]

قال مكتفياً بظاهر المعنى : ((قوله بما كانوا يكذبون، صريح في أن عذابهم الاليم معلل بكذبهم على قراءة عاصم وحمزة والكسائي ... والكذب هو الاخبار عن الشيء خلاف ما هو به ... وأما ما يروى عن ابراهيم عليه السلام أنه كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به))^(١)، ثم ذكر قراءة باقي القراء مع اعطاء معالم ظاهرية للكذب مستخرجة من قراءاتهم^(٢).

٢- معنى كلمة (في)

اكتفى صدر المتألهين في قوله تعالى ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بظاهر اللفظ بعد ذكر المعاني التي تستعمل فيها لفظة (في) إذ يقول: ((فالمراد من لفظة (في) هنا إما جميع هذه المعاني المحتملة أو البعض ، فالأول أولى على ما هو سياق الآية كما ذكره القائل ، إذ التخصيص خلاف الأصل))^(٣). وقوله (على ما هو سياق الآية) يدل على إن الشيرازي ابقى الظاهر على ما هو عليه ولم يدخل الى أعماق من ذلك.

وأما الآيتين ...

٣- قوله تعالى ﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ رَجَزُوا مِنَ السَّمَاءِ...﴾ [البقرة: ٥٩]

بدأ صدر المتألهين في بيان معنى الرجز ناقلاً قول الزجاج (ت ٣١١هـ)، ثم استخرج من الآيات إن الرجز في ظاهرها قد يأتي بمعنى العذاب فقال((والظاهر ان الرجز قد يجيء بمعنى العذاب ، كما في قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ﴾ [الاعراف: ١٣٤] يعني : العقوبة . وكذا قوله : ﴿لَئِنْ كَشَفْنَا عَنْكَ الرِّجْزَ﴾ [الاعراف: ١٣٤] وقد يجيء بمعنى الرجز ، كما في قوله : ﴿وَيَذْهَبْ عَنْكُمْ رِجْزُ الشَّيْطَانِ﴾ [الانفال: ١١] وهو نجاسة معنوية . كما ان التوبة طهارة قلبية .

(١)التفسير : ج ١ ص ٤١١.

(٢)المصدر نفسه .

(٣)المصدر نفسه : ج ٤ ص ١٢٠.

والرجس في الأصل ما يعاف عنه . والمعنى خالفوا الأمر وبدلوا ما أمروا به من التوبة والاستغفار ، فلم يفعلوا ولم يقولوا قولاً دالاً على التوبة طلباً لما اشتبهوا من أغراض الدنيا ودواعي النفس والهوى . فقالوا غير ذلك ، فاستحقوا العذاب . فأنزلنا عليهم العقوبة من السماء بظلمهم وفسقهم^(١)، فقله (والظاهر أنّ الرجز قد يجيء بمعنى العذاب) يدل صريحاً أن تفسير العذاب كان بحسب الظاهر المستفاد من القرآن.

ثم ذكر وهم يقع فيه البعض وهو يختص بتوقيفية الفاظ الدعاء فقال : إن استحقاق العذاب هو تبديل قول بقول مضاد له بالمعنى أي أنه لو لم يضاده لما استحق العذاب^(٢)، وبعد دفع هذا الوهم، انتقل إلى طرح عشرة أسئلة مع أجوبتها كلها تتعلق بظاهر اللغة^(٣).

عـ قوله تعالى ﴿لَأَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة : ٣٨]

اقتصر صدر المتألهين في بيان هذه الآية على ذكر معنى المفردة واستخراج المعنى الظاهري العام فقال: ((اللام من صلة (أنشأنا) أو (جعلنا) ويحتمل كون الظرف مستقراً أي : هذا المذكور حاصل لأصحاب اليمين جزاء لأعمالهم^(٤))).

ولعل سبب ندرة اقتصار صدر المتألهين على الظاهر هو؛ لأنه يرى -كما سيأتي ذكره- إن أعلى الطرق هي الانتقال من الظاهر إلى اللب في العلم وليس إبقاء الظاهر على ظاهره .

ثالثاً : التوقف في الظاهر

تستعمل هذه الطريقة -عند صدر المتألهين- إذا كانت الالفاظ الظاهرة تؤدي إلى مخالفة يقينيات أصول الدين، وهنا يجب إحالتها إلى الله ورسوله والمعصومين عليهم السلام ثم انتظار أن يهب علمها للمفسر أو لا، فقال: ((إذا كان الحمل على الظواهر مناقضاً لأصول صحيحة دينية، وعقائد حقة يقينية، فينبغي للإنسان حين إذ أن يتوقف فيها ويحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمة المعصومين من الخطأ ... ثم يترصد الرحمة من عند الله ... رجاء أن يأتي الله بالفتح أو أمر من

(١) التفسير : ج ٣ ص ٤٢٨.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ج ٣ ص ٤٢٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه : ج ٣ ص ٤٣٠ - ٤٣٢.

(٤) المصدر نفسه : ج ٧ ص ٥٥.

عنده أو يقضي الله أمراً كان مفعولاً^(١).

ولم نجد- بحسب البحث- نماذج لهذا الاساس وربما يكون هذا طبيعى لمن يرى أن الاختصار على الظاهر غير كافٍ، فالتوقف فيه غير كافٍ أيضاً، وقد يكون هناك سبب آخر وهو إن صدر المتألهين يورد الشيء أو القاعدة أو الأساس على وجه العموم : ليتعلم منه من لم يصل الى ما يصل اليه من هم أعلى فهماً وعلماً.

رابعاً : جعل الظاهر وسيلة للوصول الى لب المعنى

تستعمل هذه الطريقة عند توفر الشروط التي لم تتوفر في الطريقتين السابقتين - إبقاء الظواهر والتوقف في الظواهر-، ويرى الشيرازي أن المفسر إذا كان يملك قواعد التعامل مع ظاهر اللغة، من امتلاك الأصل الايماني والحقائق الدينية وعدم معارضة يقينيات الدين، يكون قد استوفى شروط الدخول الى روح المعنى، وأشار الى ذلك في سياق كلامه عن الاسرار التي لا يكشف عنها في الظاهر، فقال: ((واسرار ذلك كثيرة ولا يدل ظاهر تفسير اللفظ عليها، ومع ذلك فليس مناقض لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول الى لبابه عن قشره))^(٢)، وأشار الى هذا المعنى أيضاً عند ذكر طريقة الراسخين في العلم بالنظر للقرآن الكريم قائلا : ((وليس ما حصل للراسخين في العلم من اسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظواهر التفسير، بل هو استكمال له ووصولاً الى لبابه عن ظاهره))^(٣).

ووضح بأن طريقة الراسخين في العلم تعتمد على ((إبقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الامور الزائدة، وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة))^(٤)، ويُقصد بروح المعنى : ((أن اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته ومن ثم فإن المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتغال المصداق على الغاية والفرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة فمثلاً يطلق لفظ السراج على كل ما يحقق الاستضاءة سواء أكان

(١)التفسير : ج ٤ ص ١٥٨.

(٢)المصدر نفسه : ج ٧ ص ١٩٤.

(٣)المصدر نفسه : ج ٤ ص ١٦٢.

(٤)الشيرازي، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ١٤١.

مصادقه الأشكال البدائية أو وسائل الإنارة المتطورة في عصرنا ، فلفظ السراج يصدق على الفتيلة البدائية وال فانوس النفطى والمصباح الذي يشتغل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على أي مصادق تفرزه التجربة الإنسانية على خط تطورها...^(١).

ويرى بعض الباحثين إن نظرية أرواح المعاني تساهم في حل كثيرا من معضلات التفسير، إذ المفهوم واحد والمصاديق متعددة منها المادي ومنها المعنوي - ما وراء المادة - مثل العرش والكرسی واللوح والقلم والملائكة وغيرها من مشابهات القرآن الكريم والسنة^(٢).
استند صدر المتألهين على الاساس الذي هو محل البحث في عدة مواضع نذكر منها :

١- بيان معنى الاسم

ذكر في البداية معنى الاسم في اللغة فقال: ((اسم الاسم موضوع في اللغة للفظ دال على معنى مستقل؛ لأنه مشتق من السمة وهو العلامة فكأنه كان منقولا لغويا نقل من مطلق العلامة للشيء الى علامة خاصة وهو اللفظ الدال عليه بالاستقلال))^(٣).

وبعد ذكر ظاهر اللغة قال : ((ولما كان نظر العرفاء الى أصل كل شيء وملاك امره من غير احتجابهم بالخصوصيات ومواد الاوضاع كان الاسم عندهم أعم واشمل من ان يكون لفظا مسموعا أو صورة معلومة أو عينا موجودا))^(٤)، ثم بين المراد من الاسم عند العرفاء قائلا : ((فاسم الله عند أكابر العرفاء عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات والنوع والكمالات، المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات التي ليست إلّا لمعات نوره وشؤون ذاته وهي أول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين الحضرة - الأحديّة وبين المظاهر الأمرية والخلقية))^(٥) وهذا القول تبيان لعبارة السابقة (كان الاسم عندهم أعم واشمل من ان يكون لفظا مسموعا...)، وبهذا القول بين كيف دخل العرفاء من ظاهر (الاسم) الى لبه، إذ اخذوا لفظ الاسم وجردوه عن متعلقاته فعمم ليشمل جميع الشؤون والاعتبارات والكمالات الالهية.

(١) الكشّار ، جواد علي ، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية ص ٦٧٩ (هامش)، نقلا عن المهدي ، حسين ، المعنى في ضوء التفسير العرفاني ص ١٧٠ .

(٢) ينظر : المهدي ، حسين ، المعنى في ضوء التفسير العرفاني ص ١٧٠ .

(٣) التفسير : ج ١ ص ٣٢-٣٣ .

(٤) المصدر نفسه : ج ١ ص ٣٣ .

(٥) المصدر نفسه : ج ١ ص ٣٤ .

٢- مظاهر الرحمة والغضب

شرح صدر المتألهين معنى الرحمة والغضب بضرب مثال ظاهر وهو اليدين فقال : ((إن لله قدس ذاتة وتنزهت صفاته عن الأجزاء والأعضاء، يدين مقدستين كلتاها يمين الله وهما في الأفعال العالية بإزاء الصفتين كالرحمة والغضب، والرضا والسخط في الصفات ولهما قبضتان كما يدل عليه قوله تعالى والأرض جميعا قبضته...))^(١)، وأضاف بأن ((هذه الأمور من المراتب الالهية ولوازمها من الأمور العامة وهي التي تعرض للموجودات الامكانية لقصور درجتها عن درك المراتب الالهية))^(٢)، أي أنه لم يخالف ظاهر آية ﴿... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾ [الفتح : ١٠] ولم يؤولها، بل جردها عن كل اللوازم ومنها اليد الجارحة التي يتوهم أن قولها هذه اليد الجسمانية، وانتقل الى روح اليد.

ثم قال : إن الغضب الالهي تكميلا لمرتبة قبضة الشمال وإن كانت كلتاها يميننا لكننا قلنا شمالا ويمينا لاختلافهما من حيث الحكم، فصارت واحدة لليمين وهي الرحمة والأخرى شمالا وهي الغضب^(٣).

٣- تفجير العيون

اشار صدر المتألهين في قوله تعالى ﴿... وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ...﴾ [يس : ٣٤] الى إن تفسيرها هو ((فجرنا من تلك الارض الميتة عيوننا من الماء ليسقوا بها الكرم والنخيل))^(٤)، ثم جعل هذا الظاهر معراجا الى لب العيون فقال: ((كانفجار عيون الملكات العلمية بالقوة الكامنة في أرض النفوس الانسانية التي بها يتحقق يوم كشف الغطاء نخيل المشاهدات وأعتاب المكاشفات))^(٥)، ويكمل بعدها أصل مياه هذه العيون^(٦)، ولا يخفى على المتتبع اندراج هذا المثال مع المثالين الآخرين تحت اساس ظاهر اللغة موصلة للب المعنى.

(١) التفسير ج ١ ص ١٤٩ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ١٥٠.

(٣) ينظر : المصدر نفسه : ج ١ ص ١٥٠.

(٤) المصدر نفسه : ج ٥ ص ٩٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) ينظر : المصدر نفسه.

خامسا : تحمل الفاظ القرآن الكريم على الحقيقة

بُني هذا الاساس على الاسس السابقة، إذ إن قول صدر المتألهين بإبقاء صور الالفاظ على حقيقتها، ادعى به الى رفض المجاز والاستعارة، وأن الفاظ القرآن الكريم لا يمكن حملها عليهما، فإذا ورد لفظ يد بيقى يد واذا ورد لفظ كرسي او عرش يبقى كذلك من غير صرفها الى المجاز، وهذا لا يعني التجسيم، فهو مرفوض اصلا، بل تجريد تلك الالفاظ عن الهيات المخصوصة التي تعودت عليها النفس، فذلك لا يمكن بحق الله تعالى، فقال: مستكبرا على المسرفين في حمل الالفاظ على المجاز ((فهذا هو ما نريده بفهم المعاني لا ما يناقض الظواهر ، كما ارتكبه السالكون مسلك الافراط والغلو في التأويل، كتأويل الاستواء على العرش الى مجرد تصوير العظمة وتخيل الكبرياء، وتأويل الكرسي الى مجرد العلم أو القدرة، وتأويل المعية والائتات والقرب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي عن التحصيل؛ لأن كلها مجازات لا يصار إليها من غير ضرورة، ثم لا ضابطة للمجازات والظنون و الاوهام، فكيف يصار إليها))^(١)، وقال في تنزيه الالفاظ عن التجسيمات المخصوصة التي تحصل للنفس بسبب الاعتقاد ((...إذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعا، وخصوصيات الصور لخصوصيات النشآت خارجة عما وضع له اللفظ، وإن كان اعتياد الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره، والحكم بأنه مجاز))^(٢)، أي إن سبب الركون الى المجاز هو بسبب ذهاب النفس عند سماع الالفاظ- الى المحسوسات، فلكي ينزه الله تعالى عن هذه المحسوسات قال بالمجاز، فلو أن الانسان لا يذهب ذهنه الى تلك الصور المحسوسة لا يلجأ الى المجاز اصلا، ولذا ذهبت طريقة الراسخين في العلم الى تجريد الالفاظ من المتعلقات الجسمانية، فلم يحتاجوا الى القول بالمجاز.

وقد زاد في موضع آخر، فقال ((فإذا بلغك مثلا عن رسول الله ﷺ : إن للمؤمن في قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعا ، ويضيء حتى يكون كالقمر ليلة البدر^(٣)) ... فلا تتوقف في الايمان به صريحا من غير تأويل ، ولا تحمله على المجاز أو الاستعارة . بل كن أحد رجلين : إما المؤمن بظواهر ما ورد في الكتاب والحديث من غير تصرف وتأويل، أو العارف

(١) الشيرازي، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤١ .

(٣) ينظر : ابن حبان، صحيح ابن حبان ج ٧ ص ٣٩٢ .

الراسخ في تحقيق الحقائق والمعاني مع مراعاة جانب الظواهر وصور المباني ، كما شاهده أرباب البصائر ببصرة أصبح من البصر الظاهري . ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة الحقّة وما ورد فيها رأساً ... ولا الرابع بأن لا تنكرها رأساً ولكن تأويله بغطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء إلى معان عقلية فلسفية ، ومفهومات كلية عامية فإن هذا في الحقيقة إبطال الشريعة ، لأن بناء الشرايع على أمور يشاهدها الأنبياء مشاهدة حقيقية لا يمكن تلك لغيرهم إلا بنور متابعتهم، وإن كان منشأ ذلك غاية القوة الباطنية العقلية^(١) .

وظف صدر المتألهين هذه الرؤية في عدة موارد، نذكر منها : ما ردّ به على الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) من المقصود بضرب المثل الوارد في قوله تعالى : ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة : ١٧] ، إذ ذهب الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) الى إن القصد من ضرب المثل هو للتأثير بالقلب، وهذا التأثير لا يحصل ما لو استعملنا اللفظ الصريح^(٢) ، فرد صدر المتألهين قائلاً : ((...قد علمت إن حقيقة التمثيل ما هو ، ودریت إن الغرض ليس مجرد التأثير والوقع في النفس ، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه ، أو لا ترى إن الألفاظ المذكورة في هذه الآية من النار والاستيقاد والإضاءة والنور والذهاب والظلمات وغيرها كلّها محمولة على الحقيقة مشهودة بنظر البصيرة ، بل هي حقيقة أحوالهم الباطنة والتي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة هي مثال تلك الأحوال...))^(٣) .

ومما ردّ به ايضا على الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) هو اطلاق اسم الميت على الجماد ، إذ يرجح الرازي ان الاطلاق من باب المجاز، فقال: - بعد سرد الاقوال في هذه الموضوع -)) والاول هو الاقرب، لأنه يقال في الجماد إنه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه^(٤)، فرد صدر المتألهين بقوله : ((والحمل على الحقيقة أولى ، كما دلّ عليه ظاهر هذه الآية وغيرها ، إذ لا داعي للعدول عن الحقيقة))^(٥) .

(١) الشيرازي، صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ١٣٩ .

(٢) ينظر : مفاتيح الغيب ج ٢ ص ٨٠ .

(٣) التفسير ج ٢ ص ١٥ .

(٤) مفاتيح الغيب ج ٢ ص ١٦٥ .

(٥) التفسير ج ٢ ص ٢٥٥ .

ومن الردود ايضا ما ردّ به على المفسرين^(١) الذين يأولون قوله تعالى : ﴿لَلَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾ النور : ٣٥ ، بأنه يعني ذو النور أو صاحب النور مجازاً أو الحق نور السماوات والارض على سبيل التشبيه ، فقال صدر المتألهين : - بعد ذكر وجوه بيان هذه الآية - ((فعلى الوجهين الأخيرين من هذه الوجوه الثلاثة لا يكون إطلاق النور على الواجب تعالى على سبيل التجوّز والتشبيه - كما ذكره متكلموا الإسلاميين وجمهور المفسرين ، من أنه شبه الحق بالنور ، أو أريد بالنور هاهنا المنور . على أنهم لو تفتنوا بمعنى هذا المشتق لحكموا أن كونه تعالى منورا بالحقيقة مما يستلزم كونه نورا بالحقيقة...))^(٢).

ويقرب منه : ما جاء في معنى شياطينهم من قوله جل اسمه : ﴿وَإِذَا قَالُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة : ١٤] ، إذ برهن على أن كل منافق شيطان بالحقيقة ، وليس بالمجاز وبعد البرهان ، قال : ((فقد ثبت وتحقّق بهذا البيان والبرهان ، ان اطلاق الشياطين على المنافقين ، بالحقيقة واليقين ، لا بالمجاز والتخمين...))^(٣).

هذه بعض التوظيفات التي وجدت في التفسير على هذا الاساس ، لكن وجد ايضا موارد حمل فيها صدر المتألهين بعض الالفاظ على المجاز ، كما فعل في تفسير اسناد الكيد لله تعالى الوارد في آية : ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق : ١٦] ، إذ يرى انه اسناد مجازي فقال : ((اسناد الكيد إليه سبحانه من باب المجاز - كما هو الظاهر - فتكون العلاقة هي المزوجة ... فكيدة تعالى عبارة عن إنزال المكروه بالمكيد من حيث لا يشعر ، استعارة من فعل الكائد بمن يكيد))^(٤).

وقد وجد ايضا حمل على المجاز في الجزء الخامس^(٥) والسادس^(٦) من التفسير ، لكن وجود هذه الموارد لا يقدح بأن صدر المتألهين يرفض حمل الفاظ القرآن على المجاز ؛ لأن - وكما بينا في فصل التمهيد من هذه الرسالة - إن تفسير سورة الفاتحة والبقرة جاء متأخرا عن باقي الاجزاء ، كما وذكرنا أن كتاب مفاتيح الغيب جعل مقدمة للتفسير الكبير الذي وعد به الشيرازي ، والذي بدأ

(١) ينظر : الطبرسي ، جوامع الجامع ج ٢ ص ٦٢٠ ، الزمخشري ، الكشاف ج ٣ ص ٦٧ . الرازي ، اساس التقديس ص ٦٧ .

(٢) التفسير : ج ٤ ص ٣٥٥ ، وينظر : ص ٣٤٩ .

(٣) المصدر نفسه : ج ١ ص ٤٢٩ .

(٤) المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٥٥ .

(٥) ص ٢٢٩ .

(٦) ص ٥٣ .

به من سورة الفاتحة وتوقف في آية ٦٥ من سورة البقرة، ونفي المجاز ذكر في كتاب مفاتيح الغيب، أي بعد تأليف آخر أربعة أجزاء، وعليه يمكن القول بأن الشيرازي بدل رأيه في المجاز^(١)، والذي قد يرد في أي جزء من الأجزاء المتأخرة.

ساساً : اللغة العربية لها موارد خاصة لفهم كتاب الله تعالى

ذكر صدر المتألهين الشيرازي-لمن أراد أن يصل الى الأسرار القرآنية- نطاق محدد بالاستزادة من علوم اللغة على نحو يكفي للسفر الى تلك الاسرار أي أنه جعلها مقدمة ضرورية، وهو ما نقله من إرشادات العلماء لمريدي علم الاسرار قبل الخوض في العقليات الى ((الإنشغال بعلم اللغة، والنحو، والصرف.... ومن لم يحصل شيئاً منها مع نية صادقة وإخلاص في العمل لا يمكنه الدخول في فقه الاسرار وعلم الانوار))^(٢).

وتستعمل علوم اللغة عند الشيرازي للتنبيه أو للتأييد في مسائل المعارف الالهية كمعرفة الصفات والذات، وكذلك في الموارد التي يكون فيها العلم وسيلة للعمل لا للاعتقاد قال: ((..لأن دلالتها[الالفاظ] ليست قطعية، نعم في العمليات التي هي أحكام خاصة والمقصود منها العملي خاصة.... فمجرد النظر والرجحان كاف للعمل به، لأن العلم هنا وسيلة العمل فلا يكون أشرف منه، وأما المعارف الإلهية، كمعرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة كيفية الأفعال: فلا يصح الاكتفاء فيها بالأخذ لها من الألفاظ استقلالاً، بل على سبيل التأييد والتنبيه، كما هو دأب أكثر المتكلمين))^(٣).

ومن هنا يعلم إن صدر المتألهين أعطى للغة مساحة في ثلاثة موارد :

- ١- مقدمة لمن يريد معرفة أسرار القرآن .
- ٢- تكون اللغة مؤيدة أو منبهة في مسائل المعارف الالهية.
- ٣- تستعمل اللغة في المسائل العملية(الفقهية) .

أما بالنسبة للأمثلة فالمورد الاول(مقدمة لمعرفة اسرار القرآن) مطبق في الامثلة الثلاثة المتعلقة بالأساس الرابع(جعل الظاهر وسيلة للوصول الى اللب) فلا مبرر من تكرارها، وكذا المورد الثاني

(١) لمزيد من الموارد التي رفض فيها المجاز، ينظر : التفسير ج ١ ص ٣٥٧، ٢٩٧، ج ٣ ص ٤٧٢ وما بعدها.

(٢) التفسير : ج ٦ ص ٢٠٤.

(٣) المصدر نفسه : ج ٤ ص ١١٨.

فهو مطبق ايضا في احدها وهو (مظاهر الرحمة والغضب) : لأنها تتعلق بالمعارف الالهية ، اما المورد الثالث (استعمال اللغة في الموارد الفقهية العملية) فقد وجد البحث:

ما نقله صدر المتألهين عن البيضاوي (ت ٦٨٢ هـ)^(١)، مع بعض الاضافات في تفسير قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الصَّلَاةَ بِالْهَيْدَى﴾ [البقرة: ١٦] فقال: ((أصل الاشتراء بذل الثمن أو ما يجري مجراه لتحصيل ما يطلب من الأعيان سواء كان عينا محسوسا أو غيره))^(٢)، بعدها بين مسألة تتعلق بالبيع والشراء فقال ((فإن كان أحد العوضين ناضا تعين من حيث إنه لا يطلب لعينه أن يكون ثمنا وبذله اشتراءً ، وإلا فأَي العوضين تصوّره بصورة الثمن فبأذله يكون مشتريا وأخذه يكون بانعا ، ولذلك عدت الكلمتان من الأضداد))^(٣).

وهذه من الموارد النادرة جدا، كما وإنه لم يفسره بنفسه، بل نقل عن مفسر بتصرف: لذا يعد تطبيق هذا الجزء عند صدر المتألهين نادرا ، ولعل السبب يعود في نزعه التي تحته على الخوض في المعاني العالية.

سابعاً : الالفاظ لها مراتب

يقر صدر المتألهين بأن أكثر الفاظ الكتاب الالهي مجملة، ذات مراتب، فمرة يراد به الظاهر الحسي، ومرة أخرى يراد به سره ، ومرة يراد به سر سره، أي يكون للفظ ثلاث مراتب والسبب في ذلك: وجود ثلاثة أصول ونشأت للعوالم وهي الدنيا والآخرة وعالم الالهية، وكلها متطابقة والذي يوجد في عالم منهما يوجد في العالمين الآخرين بشكل يتناسب مع كل موجود لها في عالمه الخاص، ويرى إن الناس تختلف من حيث إدراك هذه العوالم، فبعضهم يقف على الظاهر الحسي والاخر ينتقل الى سره والثالث يمرج الى سر سره، فيقول ((اعلم إن أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي كاسائر الألفاظ الموضوعية للحقائق الكلية مجملة ، يطلق تارة ويراد به الظاهر المحسوس ، ويطلق تارة ويراد به سره وحقيقته وباطنه ، وتارة يطلق ويراد به سر سره وحقيقته وباطن باطنه . وذلك لأن أصول العوالم والنشأت ثلاثة : الدنيا والآخرة وعالم الإلهية ، وكلها متطابقة ، وكل ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الآخرين على وجه يناسب كل

(١) ينظر : انوار التنزيل وأسرار التأويل ج ١ ص ٤٨.

(٢) التفسير : ج ١ ص ٤٤٧.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٤٤٧.

موجود لما في عالمه الخاص به ... وهذه المعاني الأخيرة مما لا اشتراك لجميع الناس فيه ، بل يختص بالمقرّين ، وكذلك معانيها المتوسطة مما لا يشترك الجميع فيه إلا أنها أشمل وجوداً من الأخيرة^(١).

ثم يضرب مثالا لثلاثة الفاظ وهي السمع والبصر والفؤاد، وعنده أن هذه الالفاظ تنزل الى المراتب الثلاثة المذكورة التي يقر بها، كما وضع بأن هذه الالفاظ الثلاثة في عالم الحس لها معنى الظاهر وهي السمع الحسي والبصر الحسي والفؤاد (القلب الصنوبري) الحسي^(٢)، وفي عالم السر يوضح إن معنى هذه الالفاظ ما يدرك بها هذه الحواس إذ قال ((يراد بها القوة السمعية المدركة للأصوات والالفاظ والنفحات، والقوة البصرية المدركة للأضواء والالوان، والقوة القلبية المدركة للمفاهيم وأوائل المعقولات والمسلّمات والمقبولات))^(٣)، وفي عالم سر السر ((يراد بالسمع سماع المواعظ والحكم القرآنية، والآيات الالهية، وبالبصر مشاهدة أولياء الله وأحباءهم ومعارفهم وتصديق حالهم، وبالفؤاد الروح القدسي الواصل الى الله تعالى بنور العرفان))^(٤).

ولا يخفى إن هذا المنهج هو المعتمد -في اغلب الاحيان- عند صدر المتألهين لما له من علاقة وثيقة مع طريقة الراسخين في العلم، لأن الظاهر مرتبة واللب مرتبة ، حتى الاشارة والعبارة هي مراتب- كما سيأتي ذكره. فالتراتب اللفظي من اهم الاسس اللغوية-إن لم يكن الأهم- عند صدر المتألهين؛ لكثرة استعماله مع ندرة استعمال الاسس الاخرى كما ذكرنا في اساس التوقف على الظاهر او ابقاء الظاهر على ظاهره، فضلاً عن ما قلناه، فقد عدّ بعض الباحثين أن نظرية تراتب اللفظ أساس لفهم نظرية أرواح المعاني -سابقة الذكر- فقال ((...النظرية اللغوية عندهم[العرفاء] تعتمد أساساً على تعدد مراتب الوجود وعلى أساسها تفهم نظرية أرواح المعاني، فللفظ مراتب متعددة أي مصاديق متعددة قد تكون معنوية أو مادية ؛ لأن الأصل المعنوي هو الأصل في الحقائق والأصل المعنوي سابق على الأصل المادي))^(٥)، ومن الأمثلة التي وجدت في التفسير على هذا الأساس :

(١)التفسير ج ٦ ص ٥٨ وما بعدها.

(٢)المصدر نفسه : ج ٦ ص ٥٨.

(٣)المصدر نفسه ج ٦ ص ٥٨.

(٤)المصدر نفسه : ج ٥ ص ٥٨ وما بعدها.

(٥)المهدي ، حسين، المعنى في ضوء التفسير العرفاني ص ١٧٠

١- في معنى لفظ الكرسي والعرش

قال صدر المتألهين: ((إن مثال العرش في ظاهر الانسان قلبه، وفي باطنه هو روحه النفساني وفي باطن باطنه هو نفسه الناطقة... ومثال الكرسي في الظاهر هو صدره وفي الباطن هو روحه الطبيعي))^(١)، في هذا المثال نوعان من المراتب، الأول هو ثلاث مراتب، وهي : ظاهر وباطن وباطن الباطن وفي الثاني مرتبتان وهي الظاهر والباطن ، ، وربما يرد اشكال: وهو لماذا لم يلتزم صدر المتألهين بذكر ثلاث مراتب للفظ (الكرسي) ولماذا تعدى الى ذكر أربعة معاني للفظ الايمان- كما سيرد ذكره- ، والجواب على ذلك هو أن صدر المتألهين قال (أصول العوالم والنشأت ثلاثة)، و لم يقل أن العوالم ثلاثة، فثمة فرق بين أصول الشيء وبين الشيء، فالأصول ثلاثة وهي ثابتة والعوالم تعدى الى أكثر من ذلك ، ويؤيد هذا ما قاله صدر المتألهين في اسماء القرآن ومراتبه، إذ يراها تختلف باختلاف العوالم ولكل عالم اسمه الخاص ((فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسامي مختلفة يسمى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في النزول))^(٢).

ويلاحظ أن صدر المتألهين في مورد من الموارد يذكر اصلين من اصول النشأة دون الثالث، إذ يذكر الدنيا والآخرة ،دون عالم الالهية فيقول -في معرض جوابه عن سبب ايراد بعض المأكولات مثل السدر والتي قد لا يكون للإنسان رغبة فيها - ((لكل شيء في الدنيا فله صورة في الآخرة وكثيرا ما تكون صورته الدنيوية سمجة كريهة ، وصورته الاخروية في غاية الحسن واللطافة))^(٣).

وقد يعود السبب في ذلك أنه اعتبر عالم الالهية من عالم الآخرة، فاكتفى بالآخرة فقط ،وهذا ما يتبادر الى ذهننا حين نقول عالم الآخرة ،فمن الطبيعي أن يشمل الامور الالهية.

٢- مراتب لفظ الايمان

قال صدر المتألهين: ((... فالإيمان ينقسم الى قشر، وقشر القشر ، ولب ، ولب اللب))^(٤).

(١)التفسير ج ٤ ص١٦٧ .

(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص٢٣ .

(٣)المصدر نفسه : ج ٧ ص٤٧ .

(٤)المصدر نفسه : ج ٦ ص٢٣١ .

ومرتبة القشر هو قول (لا اله الا الله) وربما يكون القائل منافقا، واما مرتبة قشر القشر فهي التصديق بمعنى اللفظ ضميرا، وأما مرتبة اللب هو مشاهدة (لا اله الا الله) بالنظر والتفكر بعالم الطبيعة وامكانه وافتقاره، وأما المرتبة الاخيرة فهي مشاهدة (لا اله الا الله) الموجد الحقيقي وصفاته واثاره فلا يرى أن الافعال والاثار مستقلة وجودا عن الله تعالى وهو عبد رأى الانوار الالهية^(١).

ثامناً : الكلام مكون من عبارة وشارة

يقسم صدر المتألهين الكلام على قسمين، قسم خاص بمن يستند على الالفاظ والشكليات دون اللباب وهم أهل العبارة، وقسم يأخذ من كل العلوم والفنون - ومنها اللغة - قسطا يعينه على السفر الى اعماق القرآن وهم أهل الاشارة وأهل الله تعالى، إذ قال: ((الكلام مشتمل على عبارة وشارة... أما أهل العبارة والكتابة فقد صرفوا اعمارهم في تحصيل الالفاظ ... وأما أهل القرآن والكلام وهم أهل الله ... فقد يسر الله لهم السبيل ... بل كفاهم طرف يسير من كل فن منها وجرعة قليلة من كل دة من دنها أخذاً للزاد وتعجيلاً لسفر المعاد))^(٢) وورد هذا المعنى في مورد آخر مع التنبيه للاطلاع على سائر الفرق والتفاسير ليميز الحق من الباطل فقال في شروط من يريد خوض لبحج القرآن الكريم: ((يجب عليه أولاً أن يطلع على سائر التفاسير ويتفحص عن عقيدة كل فرقة من فرق اثنين وسبعين ... ليميز بين محق ومبطل ومتدين ومبتدع))^(٣)، ومن النماذج التطبيقية لهذا الأساس ما جاء في :

١- معنى الانتشار في قوله تعالى ﴿... فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ [الجمعة: ١٠]

في هذا المورد ركز صدر المتألهين على ما يشير اليه لفظ (الانتشار) تحت عنوان (في الاشارة الى لب المعنى) فقال: ((إن الامر بالانتشار في الارض وابتغاء الفضل بعد قضاء الصلاة اشارة الى الرجوع والمعاشرة مع الخلق في الارشاد والتعليم (...))^(٤).

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٢٣١ وما بعدها.

(٢) للمزيد من النماذج لهذا الاساس ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ١٥٩، ج ٤ ص ٩٣ ، ٣٧٠-٣٧١، ج ٦ ص

٥٩، ٥٧، ج ٧ ص ٣٢٣.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٨.

(٤) المصدر نفسه : ج ١ ص ٣١.

(٥) المصدر نفسه : ج ٧ ص ٢٥٩.

٢- معنى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]

فصر صدر المتألهين هذه الآية بطريقة الإشارة فقال ((قوله : إِيَّاكَ نعبد إشارة إلى مقام السلوك إلى الله والتقرب إليه بالعبودية التامة له وهي مرتبة الولاية المشار إليها في قوله : لا يزال يتقرب العبد إليّ بالتوافل حتّى أحبيته . وقوله : وإِيَّاكَ نستعين . إشارة إلى مقام الصحو بعد المحو وهي مرتبة النبوة ، المشار إليها في قوله تعالى : فإذا أحبيته كنت سمعه وبصره^(١) .

ولا يخفى على من دقق في كلمات صدر المتألهين وجود علاقة بين هذا الأساس والاساس السابق وهي أن هذا الأساس نتيجة من الأساس السابق، إذ التراتب بين الظاهر والسر وسر السر يجعل الكلام عبارة وإشارة ، ولولا اعتقاد صدر المتألهين بتعدد مراتب اللفظ الواحد لما قال أن الكلام مشتمل على عبارة وإشارة، إذ إن العبارة مرتبة والإشارة مرتبة ؛ لذا تكون نماذج الأساس السابق منطبقة على هذه الأساس .

ويمكن أن نستخلص مما مر ذكره في هذا الفصل، إن صدر المتألهين امتلك أسساً لغوية تتناسب ونظريته للغة العربية، وأن أهم ما تمتاز به في أكثر الموارد- هو التوسط بين هجر ظاهر اللغة واعتماد الباطن، وبين هجر الباطن واعتماد ظاهر اللغة.

كما ووجدنا إن نظرية التراتب اللفظي هي أساس لما يتعلق بالظواهر والتعامل معها وتقسيم الكلام إلى عبارة وإشارة لأنها أصول متفرعة عنه ومبنية عليه، إذ أن الظاهر والباطن مراتب، وكذا العبارة والإشارة.

أما من الجانب المنهجي، فقد توصلنا إلى أن صدر المتألهين كان له منهجان-في الغالب- وهما إما أن يتبدأ ببيان اللغة ثم يورد المباحث الأخرى وإما أن يجعل اللغة ضمن الكلام.

وبعد بيان الأساس اللغوي عند صدر المتألهين الشيرازي ، يرد تساؤل : هل كان لصدر المتألهين اسساً في التعامل مع القرآن والمأثور ارتكز عليها ، أم أن الامر جرى بطريقة عشوائية دون منهج ، هذا ما سنتطرق إليه في الفصل القادم .

(١)التفسير ج ١ ص ٩٦.

الفصل الثاني

أسس مباحث علوم القرآن والمأثور في تفسير صدر المتألهين
الشيرازي

المبحث الأول

أسس مباحث علوم القرآن

المبحث الثاني

أسس التفسير بالمأثور

توطئة

إن القرآن الكريم والسنة المطهرة أهم مصادر التفسير؛ لأن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا، ففيه تخصيص عامه وتقييد مطلقه وتفصيل مجمله وإحكام متشابهه وبيان مبهمه والسنة الشريفة هي المينة للقرآن الكريم أيضا على لسان النبي الأكرم ﷺ بما أخبر الله تعالى بقوله : ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل : ٤٤] ولكي يمخر المفسر عباب هذين البحرين يجب عليه معرفة كيفية الإبحار فيهما، إذ هما بحران عظيمان ويمكن ان يفرق في لجهما إن لم يملك سفينة للإبحار وهي الاسس التي يستند عليها في استنطاق الآيات الكريمة؛ لذا عمد صدر المتألهين الى وضع أسس تمكنه في التعامل مع آيات الذكر الحكيم بطريقة تنأى به من الزيف والهلاك ولإيضاح هذه الاسس قسمنا هذا الفصل على مجتئين :

المبحث الاول : أسس مباحث علوم القرآن

اعتمد اكثر المفسرين على القرآن وعلومه في استجلاء معانيه، كتخصيص العام وتقييد المطلق، كذلك لهم نظر خاص في التعامل مع بطون القرآن الكريم، ولأهمية تلك العلوم ينبغي للمفسر معرفة ماهيتها وأنواعها والأسس المعتمدة عليها، وصدر المتألهين -كونه احد المفسرين- تبخّر بتلك العلوم وذكر اسسا تتعلق بها بنحو عام وبالقرآن الكريم بنحو خاص وسنوضح هذه الأمور حسب المطالب الآتية:

المطلب الاول : أسس مباحث علوم القرآن، ماهيتها، أهميتها وأسباب الاعتماد عليها.

اولا : ماهيتها :

نحن المختصون في تعيين ماهية علوم القرآن منحيين بين التضييق والتوسيع، فالأول يرى أنه يضم كل البحوث التي تتعلق بالقرآن الكريم سواء استخرجت من النص القرآني كالمحكم والمتشابه وباقي مباحث علوم القرآن النصية، أما الثاني فيعتقد أنها تختص بالعلوم التي تستخرج من صميم القرآن الكريم دون العلوم التي تدور حوله، وللوصول الى معرفة ماهية علوم القرآن نذكر تلك الآراء وفق الآتي :

نقل أبو بكر ابن العربي^(٥) (ت ٥٤٣هـ) عن بعض العلماء إن علوم القرآن تعد بالآلاف، وهذا العدد مبني على كل كلمة وردت في القرآن الكريم ، إذ لكل كلمة ظاهراً وباطناً^(٦)، ويرى الزرقاني^(٧) (ت ١٣٦٨هـ) إن هذا الكلام محمول على التوسّع والتأويل الكبيرين والذي يشمل كل علم دلّ عليه القرآن من المعارف المدونة وغير المدونة^(٨)، وبالمقابل فالزرقاني (ت ١٣٦٨هـ) يصرح بأن علوم القرآن : ((مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله، وترتيبه، وجمعه، وكتابته وقراءته، وتفسيره، واعجازه، وناسخه ومنسوخه، ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك))^(٩).

ومن الآراء التي توسّع نطاق علوم القرآن الكريم ما قاله محمد باقر الحكيم^(١٠) بأن علوم القرآن تحوي كل المعلومات والبحوث التي تتعلق بالقرآن الكريم وهي تختلف من جهة تناولها له، فمن جهة كونه مصدراً للتشريع، يكون موضوعاً لعلم آيات الاحكام، ومن جهة كونه كلاماً دالاً على معنى، يكون موضوعاً لعلم التفسير الذي يبين تلك المعاني وهكذا باقي العلوم^(١١).

لكن في الجهة المقابلة لتلك الآراء السابقة نرى أن بعضاً من الباحثين يؤكد بأن علوم القرآن له موضوع خاص لا يشمل التفسير ، والاعراب و مسائل القراءات، وإن بُحِثَ فيه فإنها تبحث من جهات خاصة وليست بصورة مطلقة، ففي التفسير يُبحث عن تاريخه وتطوره وأشهر المفسرين ، ويُبحث في القراءات عن اقسامها واشهر القراء وما يتعلق بالأحرف السبعة^(١٢)، فيصير هذا العلم أكثر تحديداً مما سبق، لكنه يدخل هذه العلوم من جهات مخصوصة.

(١) ينظر : قانون التأويل ص ٥٤٠.

(٢) ينظر : متاهل العرفان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٣ وما بعدها، ويذكر أن الزرقاني علّق بهذا الكلام على أساس أنه لا ين العربي لكن كما ذكرنا هو كلام لبعض العلماء بحسب ما صرح به في المصدر السابق.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٧.

(٤) ينظر : علوم القرآن ١٩ وما بعدها.

(٥) ينظر : عباس ، فضل حسن ، اتقان البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٤٢.

(٦) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي قاض، من حفاظ الحديث. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبرع في الأدب، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين. وصنف كتباً في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ. وولي قضاء إشبيلية، ومات بقرب فاس، ودفن بها، ينظر : الزركلي ، الاعلام ج ٦ ص ٢٣٠.

(٧) مدرس علوم القرآن وعلوم الحديث بتخصص الدعوى والارشاد - كلية أصول الدين .

(٨) (**) أستاذ في الحوزة العلمية - النجف الاشرف.

ويقرب من الرأي السابق من يُخْرِج التفسير وآيات الأحكام من جملة علوم القرآن إذ يُعرف علوم القرآن بأنه : ((العلم الذي يبحث فيه عما يرتبط بالقرآن - سوى التفسير - مثل تاريخ نزوله، وتربيته، واختلاف القراءات، والناسخ والمنسوخ، ووجه الإعجاز فيه، وغير ذلك ... [أما] العلوم التي تعرّض لها القرآن الكريم مثل الفقه و التريية والمقائد وغيرها لا ترتبط بهذا العلم))^(١)، وهذا الرأي وإن كان يتفق مع سابقه بحصر مواضع علوم القرآن لكنه يختلف عنه بعزل التفسير والعلوم التي تعرّض لها القرآن بالجملة، فيكون أكثر تخصيصاً منه. كما وأنه يفرق بين العلوم التي تعرّض لها القرآن والعلوم التي تبحث عما يرتبط بالقرآن.

ومن الأقوال التي ضيّقت نطاق علوم القرآن ما نقله أستاذنا الحجار عن الدكتور محمد حسين الصغير، والذي يبين فيه أن علوم القرآن - كمصطلح - لا يجري إلّا على العلوم المأخوذة من داخل النص القرآني فقط، دون التي تدور حوله، وأما ما يتعلق به من وحي القرآن، ونزول القرآن، وشكله وقراءاته و تدوينه و كتابته و رسمه و سلامته من التحريف فهي راجعة الى تاريخ القرآن . وبذلك يفرق بين علوم القرآن، والعلوم التي تُسخر لفهم القرآن^(٢)، وعلى ذلك يُعرف الصغير بأن علوم القرآن متعلّق بـ ناسخ القرآن ومنسوخه و محكمه ومتشابهه، و عامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، ومجمله ومفصله ومبينه ومبهمه وقصصه وأمثاله وفنّه الجدلي وما قارب ذلك^(٣).

والرأي الاخير وهو الأنسب، إذ أن تخصيص المصطلح يكون أكثر دقة ممن أخذه على عمومهِ، وبالتالي ينشئت من يحاول التعرف عليه، بخلاف ما لو كان محصور في نطاق ضيق معتضد بالدليل العلمي، لكن عبارة (وما قارب ذلك) فيها عموم وتحتاج الى تخصيص أكثر بحيث يحصر تلك العلوم بعدد معين؛ كي لا يدخل ضمنها ما هو اجنبي عنها، وبالتالي تبقى علوم القرآن - بحسب الاقوال السابقة - غير محصورة وإن حُدّد نطاقها، وسنكتفي بالتحديد الاخير إذ هو الانسب من بينها ونترك أمر تحديد تلك العلوم الى من اختص بها.

وتأسيساً على ذلك يمكننا تعريف الأسس التفسيرية لمباحث علوم القرآن - بحسب ما قررناه من تعريف الاسس التفسيرية والتخصيص الذي نقله أستاذنا الحجار - بأنها (كل ما يركز عليها من أصول وقواعد الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام الخاص والمطلق والمقيّد

(١) الحكيم ، رياض، علوم القرآن دروس منهجية ص ١٩ .

(٢) ينظر : الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٩٨ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ص ٣٠١ .

والمجمل والمفصل والمبهم والمبين و القصص والأمثال والفن الجدلي الوارد ذكرها في القرآن).

ثانياً : أهميتها وأسباب الاعتماد عليها

تكمن مكانة علوم القرآن كونها ترتبط ارتباطاً مباشراً بالقرآن الكريم؛ لأنها -كما تقدم - تؤخذ من داخل النص القرآني، كالمحكم والمتشابه والعام والخاص والناسخ والمنسوخ، ((وقد بلغت أهمية العلوم مبلغاً بحيث لا يمكن فهم القرآن بشكل دقيق دون ملاحظة هذه المجاميع من المباحث ، كما أن أي مفسر لا يرى نفسه مستغنياً عن علوم القرآن ، بل نرى أغلب المفسرين - وقبل شروعه بالفسير - يعتمد على تدوين بعض العلوم القرآنية))^(١)، كما أنها تسلّحهم بالمعارف والعلوم استعداداً للخوض في غمار التفسير والتصدي للدفاع عن الشبهات التي تثار حول الكتاب العزيز ، وهي بذلك تكون مفتاحاً للمفسرين، فمثلها كمثّل علوم الحديث بالنسبة لمن أراد الدخول في مضمار علم الحديث^(٢).

وتدخل علوم القرآن في معرفة الاحكام الشرعية كون القرآن الكريم أساس التشريع ، كمعرفة المكي والمدني، ومعرفة أول ما نزل وآخر ما نزل ، ليصل الفقيه بذلك الى ما اذا كان الحكم منسوخاً أو محكماً^(٣).

روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : ((إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كل منها شاف كاف ، وهي أمر ، وزجر وترغيب ، وترهيب ، وجدل ، ومثل ، وقصص . وفي القرآن ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ، وخاص وعام ، ومقدم ومؤخر ، وعزائم ورخص ، وحلال وحرام ، وفرائض وأحكام ، ومنقطع ومعطوف ومنقطع غير معطوف وحرف مكان حرف . ومنه ما لفظه خاص ، ومنه ما لفظه عام محتمل العموم ... ومنه آيات بعضها في سورة وتامها في سورة أخرى ، ومنه آيات نصفها منسوخ ونصفها متروك على حاله ...))^(٤).

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال بعد ذكر قوله تعالى : ﴿...وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ ...﴾[المائدة : ١٣] ((وذلك أنهم ضربوا بعض القرآن ببعض،

(١) مركز الثقافة والمعارف القرآنية ، علوم القرآن عند المفسرين ص ٩ .

(٢) ينظر : الزرقاني، عبد العظيم، متاهل العرفان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٧ وما بعدها.

(٣) ينظر : خلف ، عبد الجواد ، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن ص ٥٦ وما بعدها.

(٤) المجلسي ، بحار الأنوار ج ٩٠ ص ٤ .

واحتجوا بالمنسوخ ، وهم يظنون أنه الناسخ واحتجوا بالمتشابه وهم يرون أنه المحكم ، واحتجوا بالخاص وهم يقدرون أنه العام ، واحتجوا بأول الآية ، وتركوا السبب في تأويلها ، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه ، ولم يعرفوا موارد ومصادره ، إذ لم يأخذوه عن أهله ، فضلوا وأضلوا^(١) ، ثم يؤكد الامام عليه السلام على علوم القرآن بقوله : ((واعلموا رحمكم الله أنه من لم يعرف من كتاب الله عز وجل الناسخ من المنسوخ والخاص من العام والمحكم من المتشابه والرخص من العزائم والمكي والمدني ، وأسباب التنزيل ، والمبهم من القرآن في ألفاظه المنقطعة والمؤلفة ، وما فيه من علم القضاء والقدر ، والتقديم والتأخير ، والمبين والعميق ، والظاهر والباطن والابتداء والانتفاء ، والسؤال والجواب ، والقطع والوصل ، والمستثنى منه والجاري فيه ، والصفة لما قبل مما يدل على ما بعد ، والمؤكد منه ، والمفصل وعزائمه ورخصه ، ومواضع فرائضه وأحكامه ، ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملهدون ، والموصول من الألفاظ والمحمول على ما قبله ، وعلى ما بعده ، فليس بعالم بالقرآن ، ولا هو من أهله ، ومتى ما ادعى معرفة هذه الاقسام مدع بغير دليل ، فهو كاذب مرتاب...))^(٢).

يفهم من الروايتين أن علوم القرآن من الضروريات إذ الجهل بها يأخذ بصاحبه نحو الهاوية ويخرجه من كونه مفسراً ، كما أكد فيهما على جملة من العلوم التي ينبغي للامام بها قبل الدخول في القرآن ، ويمكن أن يستخرج الباحثون من هاتين الروايتين علوم القرآن ويخصصوا هذا العلم بما ذكر فيهما ؛ كي يحدد بتلك العلوم ويعلم ما هي علوم القرآن بالتحديد العلمي الدقيق.

مما سبق بيانه يمكن أن تستنبط الاسباب التي توجب على المفسر اعتماد أسس خاصة لضبط مباحث هذا العلم وهي :

١. تجنب الوقوع - بقدر الامكان - في الانحراف عما يريده القرآن الكريم من عبر وغايات.
٢. سلوك منهج واضح ، وغير مشوب في التعامل مع آيات القرآن ، من خلال ضبط أسس علوم القرآن.
٣. توضيح دلائل الآيات طبقاً لما يحتويه السياق القرآني.
٤. ايجاد أكثر من معنى غائي للآية .

(١)المجlesi ، بحار الأنوار ج ٩٠ ص ٤ .

(٢)المصدر نفسه ج ٩٠ ص ٣ وما بعدها.

المطلب الثاني : الأسس الضابطة لمباحث علوم القرآن

تعمد الاسس الضابطة لمباحث علوم القرآن بعدد تلك المباحث ، إذ لكل نوع منها أُسس خاصة بها، تسلك بالمفسر طريقاً واضحاً في التعامل معها، وتقيه من الاشتباه بين اضرارها، وستتطرق لها بحسب الترتيب الآتي :

أولاً : الناسخ والمنسوخ

يطلق النسخ - في القرآن الكريم - على أنه ((إحلال حكم مكان حكم لمصلحة معلومة أو مجهولة يقرها الشارع المقدس ، فالنسخ هو المتأخر نزولاً في القرآن والمنسوخ هو المتقدم نزولاً في القرآن))^(١).

والنسخ في الواقع ليس معناه نشوء رأي جديد ، فهذا لا يصح على الله تعالى، بل هو حكم مؤقت ومحدود من أول الأمر، لكن المصلحة الالهية اقتضت اخفاء بيان أمده، وذكر على وجه البقاء دون تحديد بزمن، فإذا انتهت مدته جاء البيان إلى الناس : أن هذا التشريع قد انتهى بهذا الاجل، فالنسخ في حقيقته الدينية ليس سوى تأخير بيان المدة المضروبة من أول الأمر، وبذلك يكون التعبير بـ(النسخ) تعبير ظاهري بحسب زعم الناس، إذ فهموا من اطلاق التشريع السابق بقاءه واستمراره ، فإذا جاء بيان الأمد متأخراً مصحوباً بتشريع لاحق ، حسبه نسخاً واقعياً للتشريع القديم؛ لأنهم لمسوا خواص النسخ فيه . وهذه استعارة في التعبير وليس من الحقيقة في شيء^(٢).

اهتم عدد من الباحثين بذكر جملة من الضوابط تمثل أبرز أسس التعامل مع مسألة النسخ ، وسنورد أشهرها :

١- التثبت من حد النسخ كي لا يشتبه مع التخصيص و التقييد^(٣).

٢- أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً^(٤).

(١) الصغير ، محمد حسين ، المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص ٥٥.

(٢) ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧٥ وما بعدها.

(٣) ينظر: الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٦.

(٤) ينظر: السامرائي، عبد الوهاب ، الإمام الحازمي وموقفه من النسخ في كتابه الإعتبار ص ٧٨ . الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٧.

- ٣- يمكن نسخ آية متأخرة تلاوة بأخرى متقدمة عليها تلاوة^(١).
 - ٤- وجود تعارض حقيقي بين النصين، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، أي يكون التنافي كلياً على الإطلاق، لا جزئياً وفي بعض الجوانب ، فإن هذا الثاني تخصيص في الحكم العام ، وليس من النسخ في شيء^(٢).
 - ٥- معرفة تاريخ نزول الآيتين؛ كي يعلم المتأخر من المتقدم^(٣).
 - ٦- أن يكون الطريق الذي ثبت به النسخ مثل الطريق الذي ثبت به المنسوخ أو أقوى منه، أي إن القرآن ينسخ القرآن وينسخ السنة^(٤).
 - ٧- أن لا يكون المنسوخ مقيداً بوقت معين^(٥).
 - ٨- خبر الآحاد لا يعد ناسخاً لحكم ورد في القرآن الكريم، لأنه ظني وليس للظني نسخ دلالة النص القرآني^(٦).
 - ٩- صيانة الآية من النسخ بقدر الامكان؛ لأن النسخ خلاف الأصل^(٧).
 - ١٠- التخصيص أولى من النسخ إذا دار الامر بينهما^(٨).
 - ١١- إذا كان احتمال النسخ مبني على معنى تفسيرين مختلفين، لا يمكن معهما الجمع الدلالي بين الآيتين، فيشترط هاهنا من وحدة طريقة التفسير التي بني عليها النسخ في كلا التفسيرين^(٩).
- وهذه الأسس إذا أهملت من قبل المفسر، تؤدي به حتماً في الوقوع بمناهة الأخذ والرد في امكان النسخ وامتناعه في القرآن الكريم ، كالذي حدث بين المفسرين من اختلاف بين منكر ومثبت وبين مكثر ومقل في النسخ والمنسوخ^(١٠)، وتبين بذلك اهمية معرفة تلك الاسس.

(١) ينظر: الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٧.

(٢) ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧٩.

(٣) ينظر: الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٦.

(٤) ينظر: الجبوري ، محمد عباس، إشكاليات النسخ في القرآن الكريم عند العلماء (ماهية وأثره في تفسير النص القرآني) ص ١٨٨.

(٥) ينظر: المصدر نفسه ص ١٨٩. القطان ، مناع ، مباحث علوم القرآن ص ٢٢٤.

(٦) ينظر: الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٠٦.

(٧) ينظر: المصدر نفسه ص ٣٠٧.

(٨) ينظر: المصدر نفسه.

(٩) ينظر : المصدر نفسه ص ٣٠٦.

(١٠) ينظر: المصدر نفسه ص ٣٠٧.

ثانياً : المحكم والمتشابه

يُعرّف المحكم بأنه : الآيات التي تتصف بدلالة واضحة لا تحتمل وجوهاً من المعاني، أما المتشابه : فهي الآيات التي تحتمل أكثر من معنى^(١).

ذكر القرآن الكريم ثلاثة موارد للمحكم والمتشابه، المورد الأول يصريح على أن القرآن الكريم محكم ، كما في قوله سبحانه ﴿الرَّكِيبُ أَهْلُكُمْ أَتَانَهُمْ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود : ١] و المورد الثاني على أنه متشابه ، كما في قوله سبحانه : ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْخَبَرِ كِتَابًا مِثْلَ نَجْمٍ دُرٍّ مُسْتَنِيرٍ﴾ [الزمر : ٢٣]. والمورد الثالث بأنه يحتوي على ما يدل أن بعضه محكم وبعضه متشابه، فقال جلّ علاه : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ [آل عمران : ٧] ولا تعارض بين هذه الآيات؛ لأن معنى الإحكام في المورد الأول هو النظم الرصين غير مشوب بخلل لفظي أو معنوي ، ومعنى التشابه في المورد الثاني هو كون القرآن الكريم يشبه بعضه بعضاً في إحكامه وحسنه وإعجازه دون تفاوت في تلك الأمور، ومعنى بعض آياته محكمه وبعضها متشابه في المورد الثالث هو إن من القرآن ما اتضحت دلالاته على مراد الله تعالى منه ، ومنه ما خفيت دلالاته على هذا المراد الكريم . فالأول هو المحكم ، والثاني هو المتشابه^(٢).

واختصاص الله تعالى والراسخين في العلم في تأويل الآيات - في المورد الثالث - لا يعني أن المتشابه ليس له معنى مفهوم، لأن ذلك يؤدي إلى اللغو وعدم الغاية في نزول المتشابه، لكن المراد منه هو أن هذين المختصين وحدهم يعلمون الواقع والمصادق الحقيقي للآيات المتشابه^(٣)، فيكون نطاق التشابه - المذكور في الآية الثالثة - محدد في تجسيد صورة المعنى وتحديد مصداقه الواقعي الموضوعي، أما التشابه الذي يحدث في تردد اللفظ بين معنيين أو أكثر وما إلى ذلك مما يختص بالتشابه في العلاقة بين اللفظ والمعنى، فلا يدخل ضمن التشابه الذي ورد في الآية الكريمة ، وعليه يكون منشأ التشابه هو التردد في تجسيد الصورة الواقعية لمفهوم لغوي معين^(٤). أي أن التشابه أعم من تردد اللفظ والمعنى .

(١) ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج ٣ ص ٦.

(٢) ينظر : الزرقاني، عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧١.

(٣) ينظر : الحكيم ، محمد باقر ، تفسير سورة الحمد ص ٢٨ وما بعدها.

(٤) ينظر : الحكيم ، محمد باقر ، علوم القرآن ص ١٦٩ ، ١٧١.

ويفرق المتشابه عن المبهم في كونه موضع ريب وشبهة ويحتاج الى تأويل، خلاف المبهم الذي أحاطت به حالة من الإبهام فيحتاج الى تفسير ، من دون أن يكون موضع شبهة وريب^(١).

وبسبب دقة مسلك المحكم والمتشابه وتجنباً للزغ في الخوض فيه، ذكر الحجار^(٢) أسساً تذلل الدخول في مثل هذا المسلك وهي :

- ١- معرفة حلّ المحكم والمتشابه . كي لا يحكم على آية محكمة بأنها متشابه والعكس بالعكس.
- ٢- التفريق بين أنواع المحكم والمتشابه، إذ أن المحكم والمتشابه قد يكونا مطلقين أو محكم من جهة ومتشابه من جهة أخرى ، أو قد يفهم من الآية أنها متشابهة ، لكن بعد الجمع الدلالي مع آيات أخرى تتضح انها محكمة. فيكون لدينا محكمات بذاتها ومحكمات بغيرها (مع القرينة).
- ٤- تحديد صنف المتشابه الوارد في الآية الكريمة، ليسهل على المفسر توضيحه بعد مطالعة اقوال المفسرين فيه ، إذ قد يكون المتشابه من قبيل المعنى المعجمي، أو من قبيل التشابه الطارئ على الاوصاف التي لا يدركها الانسان، كالأوصاف المتعلقة بالصفات التي لا تحصل صورتها بالنفس ، كما في قوله جلّ اسمه : ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ﴾ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ * وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِأَسِرَةٍ * تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٢ - ٢٥] .
- ٥- الاعتماد على المحكم في رفع المتشابه، أو اللجوء الى السنة القطعية.
- ٦- اللجوء الى علم اللغة غير المتعارض مع العقل والدين، في حال تعدّد النقطة أعلاه.
- ٧- الاستعانة بتفسير الصحابة لرفع التشابه؛ بسبب قربهم من زمن النص، ثم تفسير التابعين، والمتقدمين من المفسرين.
- ٨- التوقف في المتشابه، إذا لم يحصل الاطمئنان لمعنى من المعاني، مع الاشارة الى ذلك التوقف؛ كي لا يتوهم أنه يرجح معنى من تلك المعاني.
- ٩- تجنب الاعتماد - في بيان المتشابه - على المناهج الفلسفية كتفسير ابن عربي أو الاعتماد على النظريات العلمية، كما في تفسير محمد عبدة.
- والمفسر إذا استند الى قول المعصوم عليه السلام الموافق للقرآن الكريم، واللغة وضروريات الاعتقاد ، لتبين له المتشابه، باتباع الاسس المعتمدة في عملية التفسير.

(١) ينظر : معرفة، محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن ج ٣ ص ٧.

(٢) ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣١٥ - ٣١٧.

ثالثاً : العام والخاص

يعرف العام بأنه ((لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر))^(١)، أو ((هو لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين على سبيل الاستغراق والشمول))^(٢).

والعام ورد في القرآن الكريم في صيغ متعددة^(٣) : منها اسم الجنس المعروف بـال ، نحو قوله تعالى : ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾ [النور : ٢] . فلفظ الزانية والزاني يدل على العموم ، أي : كل زانية وكل زان .

ومنها : الألفاظ (كل ، جميع ، أجمع ، كافة) ، مثل : ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ [آل عمران : ١٨٥] ، ومنها : لفظ (من) فيمن يعقل سواء أكانت للشرط ، كقوله تعالى ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا...﴾ [الأنعام : ١٦٠] . أم كانت للاستفهام ، كقوله تعالى : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...﴾ [الحديد : ١١] ، ومنها : لفظ (ما) فيما لا يعقل في الجزاء والاستفهام ، كقوله تعالى : ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...﴾ [هود : ٦] ، أي : كل دابة .

ومنها : النكرة المنفية أو في سياق النفي ، كقوله تعالى : ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة : ٢٥٥] . فكلمة (إله) نكرة منفية و (سنة) نكرة في سياق النفي ، وكلاهما يدلان على العموم، ومنها : لفظ الجمع المعروف بالإضافة ، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِنْتَاقٍ...﴾ [الاسراء : ٣١] ، ومنها : الأسماء الموصولة، كقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...﴾ [النور : ٤] .

ويقسم العام على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما بقي على عمومته^(٤) كما في قوله تعالى : ﴿...وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٨٢] وقوله : ﴿...وَلَا يَظْلَمُ رِبْكَ أَحَدًا﴾ [الكهف : ٤٩] وقوله : ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُنْهَاطَكُمْ...﴾ [النساء : ٢٣] ، إذ لا تخصيص في هذا وأمثاله^(٥).

(١) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٤٨ .

(٢) الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٥ .

(٣) ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤) ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٤٩ .

(٥) ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ص ٧٤ .

القسم الثاني : عام يراد به الخصوص^(١)، مثل : ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمُبْرَاطِ...﴾ [ال عمران: ٣٩] ، إذ يراد بلفظ الملائكة جبريل عليه السلام وكذا في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أُيْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...﴾ [البقرة : ١٩٩] والمراد بالناس هنا إبراهيم عليه السلام أو سائر العرب من غير قريش^(٢).

القسم الثالث : العام المخصوص^(٣) : فهو مخصص حين وروده مثل تخصيص الحج بالاستطاعة^(٤) في قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [ال عمران: ٩٧] وتخصيص تحريم الصيد في الاحرام^(٥) في قوله جلّ علاه : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة : ٩٥] .

أما الخاص فيراد منه ((اللفظ الذي لا يستغرق الصالح له من غير حصر، أما التخصيص فهو : قصر العام على بعض أفراده بدليل))^(٦) ويراد به (قصر العام) قصر حكمه، وإن بقي لفظه على عمومته، فالعموم هنا باللفظ لا بالحكم، وبذلك يخرج العام الذي يراد به الخصوص، فإن ذلك قصر لإرادة اللفظ العام لا قصر حكمه^(٧).

ويقسم الخاص على قسمين المتصل والمنفصل، ويعني بالمتصل هو ما لم يفصل فيه بين العام والخاص بفاصل أي يأتي العام ثم يخصص في نفس المورد، أما المنفصل فخلافة إذ قد يأتي التخصيص في آية أخرى أو حديث نبوي^(٨) ولكلا القسمين أمثلة وموارد كثيرة سنذكر بعضها، ونعزو ما لم تذكر إلى مصادرها^(٩) خشية الإطالة ، ومن أمثلة التخصيص المتصل ما جاء في قوله تعالى ﴿ثَمَّا جَاءَهُ الَّذِينَ يُخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا أَوْ تَقَطِّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ نَفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ

(١) ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٥٠ .

(٢) ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ٧٤ .

(٣) ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٥٠ .

(٤) ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ٧٤ .

(٥) ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٧ .

(٦) الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ص ٤١٨ .

(٧) ينظر : المصدر نفسه .

(٨) ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٦ وما بعدها .

(٩) ينظر : السيوطي ، الاتقان ج ٣ ص ٥٢ . ينظر : الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ٤٢٠ - ٤٢٤ .

فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣-٣٤﴾ إِذْ اسْتَسْنَى الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٥﴾ وَمِنَ الْأَمْثَلَةِ أَيْضًا مَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ جَلَّ اسْمُهُ ﴿...وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ...﴾ [البقرة : ١٩٦] ، أي خصص خلق الرأس بانتهاء الغاية وهي الهدى ^(١).

أما المنفصل فمثاله ما جاء في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَرِيحُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ [البقرة : ٢٣٤] ، فهذه الآية عامة تدل على أن عدة كل امرأة توفي زوجها عنها هي أربعة أشهر وعشرة أيام ، أما تخصيصها في الآية : ﴿...وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...﴾ [الطلاق : ٤] . التي جعلت مدة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هي وضع حملها ، ولا يفرق إذا بلغت المدة أربعة أشهر وعشرة أيام أم لم تبلغ ^(٢).

ومن الأمثلة على المنفصل أيضا ما ذكر في القرآن الكريم وخصصته السنة النبوية ، كما ورد في قوله جلَّ اسْمُهُ : ﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾ [النور : ٢] ، وجاء تخصيصها بما ورد عن النبي ﷺ في رجم الزاني المحصن ^(٣).

والأمثلة السابقة تدل على إن العام والخاص من المباحث المهمة في علوم القرآن والاحكام الشرعية ، إذ يترتب عليها كثير من التطبيقات العملية في حياة الفرد ، والتطبيقات النظرية في فهم محتوى النص القرآني ؛ لذا من الضروري وجود أسس حاكمة يعتمدها المفسر في توظيف مباحث العام والخاص ، ومن تلك الأسس ^(٤) :

- ١- التثبت من معنى العام والخاص: تجنباً للاختلاط مع المعاني المقاربة.
- ٢- العمل بالعام غير جائز قبل الفحص عن المخصص، إذ بندر وجود عام غير مخصص في القرآن الحكيم، فإذا تعذر وجود دليل على التخصيص يكون العام هو المتبع .
- ٣- يحمل اللفظ على العموم إذا كان محتملاً لأكثر من فرد أو نوع.
- ٤- التثبت من موارد العموم، فبعضها عامة يراد بها الخاص، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ

(١) ينظر : معبد محمد احمد ، نفحات من علوم القرآن ٧٥ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

(٣) ينظر : الحسن ، محمد علي ، المنار في علوم القرآن ص ١٧٧ .

(٤) ينظر : المصدر نفسه .

(٥) ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٢٢٥-٢٢٧ .

الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» [الاعراف : ٢٠٤] . إذ أريد بالقرآن - وهو عام - خصوص الصلاة. أو خاصة يراد بها العام، كقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتَ الْمَرْأَةَ...﴾ [الطلاق : ١] ، فالخطاب للنبي ﷺ والمعني به عموم الأمة.

٥- لا يجب الاقتصاد على نوع واحد من أنواع عديدة قد يذكرها المفسرون للاسم العام الواحد.

٦- الإحاطة بأنواع (العموم والخصوص) وصيغته وألفاظه، سواء أكان من القرآن أم السنة أم غيرها كال تخصيص العقلي والدلالة السياقية، كقوله تعالى : ﴿...وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفُضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة : ٣٤] ، إذ لا تدخل الحلي، وما لا يبلغ النصاب تحت عموم إيجاب الزكاة، وذلك بدلالة التوعد.

٧- إذا جاء التخصيص بعد عدة عمومات، وأمكن اعادته إلى كل واحد منها، كان الأخير مخصوصاً قطعاً، وإن اختلف في اعادته على الجميع، كما في قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْحَبْنَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيخَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ...﴾ [المائدة : ٣] فما أكل السبع قابل للتذكية قطعاً، أما المحرمات الباقية فمنها ما يمكن تخصيصه بالاستثناء، ومنها ما هو غير قابل للتخصيص كالدّم والخنزير.

٨- تحري تاريخ النصين الخاص والعام المتنافي الظاهر، للتفسير ببيان المتأخر والمصير إليه في معرفة مراد الخطاب.

رابعاً : المطلق والمقيد

المطلق هو ((ما دل على الحقيقة بلا قيد))^(١)، ومن رأى أن المطلق هو التكررة غير المستغرقة في مقام الاثبات عرفه بـ((اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه))^(٢) أي هو حصّة محتملة لخصوص كثيرة^(٣)، ويراد بالمطلق -قرآنياً- هو لفظ لم يقيد بقيد ولم يحدد بحدود أو شروط^(٤)،

(١) القطان ، مناع ، مباحث علوم القرآن ص ٢٣٨.

(٢) الأمدى ، الأحكام ج ٣ ص ٣ ، وينظر : الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ص ٤٣٨.

(٣) ينظر : ابن الشهيد الثاني ، حسن ، معالم الدين ص ١٥٠.

(٤) ينظر : الصغير محمد حسين ، مصطلحات أساسية في حياة علوم القرآن ص ٨. نقلا عن الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٣٧ .

وعكسه المقيد المحدد بشروط وصفات فيُعرف بأنه : ((ما دل على الحقيقة بقيد))^(١)، أو ((ما أخرج من شياع))^(٢).

وقد فصل بعض الباحثين فروقاً بين المطلق والعام؛ كي لا يُخلط بينهما، فقال : يفتقر المطلق عن العام من حيث الاقتصار والشمول للأفراد، إذ المطلق يقتصر بحكمه على فرد من أفرادهِ دون الجميع كـ(إعتاق الرقبة) فإنه إذا أعتق رقبة لا يلزمه إعتاق الباقي، بخلاف العام، إذ يعم على جميع أفرادهِ بالتساوي، كـ(محاربة المشركين)، فإننا إذا قتلنا مشركاً ثم وجدنا آخر وجب قتله أيضاً، أي أن الحكم في العام يثبت لكل أفرادهِ، أما المطلق فثبت لأحد أفرادهِ بلا تخصيص بشرط أو صفة، فإذا قام في أحدها انقطع عن الباقي، ولا يشبه التخصيص بشيء؛ لأن التخصيص قبله عموم، ثم خرج بعض أفرادهِ، وأما المطلق فالمراد به بعض أفراد العام من أول الأمر^(٣).

ويمثل له بـ : إذا قال الشخص كل كتيب واضحة أي أنه عمم الحكم على جميع الافراد فإذا أراد التخصيص قال : كل كتيب واضحة إلّا كتاب المنطق، فاستثنى الأخير منها، أما إذا أراد الإطلاق قال : أحد كتيب غير واضح أي أنه حدد فرد منذ بداية الامر ولم يعمم كما في الحالة الأولى ، فإذا أراد التقييد قال : كتاب المنطق أو كتاب النحو غير واضح ، فهذا التقييد يوجب التحديد من بادئ الامر ولم يشمل الكل ثم تخصص ، أي أن العام يشمل ثم يخصص لكن الإطلاق والتقييد منذ البداية يكون محدداً.

وقد يسبب عدم التفريق بينهما الى لبس فيصبح العام مطلقاً والمطلق عاماً، و قد يتسبب عدم معرفة حدودهما، وعدم معرفة متى يحمل المطلق على المقيد ومتى لا يحمل الى الخطأ في فهم المراد من النص القرآني؛ فيكون من الضروري الالمام بالأسس الضابطة لهما، وهي^(٤) :

١. التثبت من حد المطلق والمقيد، إذ يتوقف بيان المعنى على مدلول اللفظ .
٢. التأكد من توافر المقدمات التي يتوقف عليها إعمال إطلاق المعنى على أكثر من متعلق، فقد تكون الآية ليست بصدد بيان تمام المراد أو غيره، إذ وصّف الإطلاق والتقييد ليس للفظ،

(١) القطان ، مناع ، مباحث علوم القرآن ص ٢٣٨.

(٢) ابن الشهيد الثاني ، حسن ، معالم الدين ص ١٥٠.

(٣) ينظر : الرومي ، فهد ، دراسات في علوم القرآن الكريم ص ٤٤٠ وما بعدها.

(٤) ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٣٩ - ٣٤١.

وإنما للمعنى، إذ أن الإطلاق والتقييد ليس تابعا لوضع اللفظ للمعنى حتى يكون من أوصاف الألفاظ، كإطلاق التحريم في قوله تعالى: ﴿خُرُجْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ [النساء: ٢٣]، إذ دلت على تحريم النكاح من دون غيره، وذلك أن الذهن يسبق عند الإطلاق إلى تحريم النكاح، فهذا يُعرف بالمعنى وليس باللفظ.

٣. الالتفات الى طرق وأسباب الإطلاق والتقييد ليستنى تطبيقه على الأفراد والمصاديق الصالحة له، ومن الأمثلة على الإطلاق : حذف المفعول به من جملة فعلية، كقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرَىٰ﴾ [الضحى: ٥]، فحذف مفعول الإعطاء للدلالة على أنه إعطاء غير مقيد بشيء، ومن الأمثلة أيضاً ورود الفعل الماضي مسنداً الى الله جلّ غلاه في قوله ﴿...كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ...﴾ [الانعام: ٥٤] ، للدلالة على أنه كتب على نفسه من دون تقييد بزمن.

أما أمثلة التقييد كما ورد في التقييد بالصفة في قوله سبحانه ﴿...فَصَبِّرْ بِصَبْرٍ...﴾ [يوسف: ١٨] إذ قيد الصبر بصفة الجمال للدلالة على أنه واقع على الوجه المحمود الذي ينبغي مرضاة الله تعالى، ومن الأمثلة أيضاً هو التقييد بالتمييز كما في قوله جلّ اسمه ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ [الذين ضلّ سبيلهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنفاً] [الكهف: ١٠٣ - ١٠٤] ، فقيد مطلق الخاسرين أعمالهم بالذين يحسبون أنهم يحسنون صنفاً بتلك الاعمال.

٤. الأصل في القيود أنها احترازية أي محصنة محددة للحكم ، ولكن في بعض الحالات تسلب صفة الاحترازية من تلك القيود كأن يستعمل القيد للتوضيح والبيان، فلا يعد مضيق لدائرة المطلق.

٥. النظر في كون المطلق والمقيد متحدان في السبب أم لا، بينهما متعلق أم لا، إذ هذه الامور تحدد إمكانية حمل المطلق على المقيد من عدمها.

٦. ملاحظة القرائن والظروف التي تحف بالنص فضلاً عن الالتفات الى مقتضى اللغة، لإجراء الإطلاق والتقييد.

خامساً : المَجْمَل والمَبِين

يُعرَف المَجْمَل بأنه لفظ غير واضح ومبهم يحتاج الى تفصيل^(١)، أي أن دلالاته على معناه غير واضحة^(٢)، والمَبِين عكسه أي أنه واضح الدلالة غير محتاج الى تفصيل ويعرَف بأنه ((الذي يرد على المَجْمَل ليوضح دلالاته ويكشفها))^(٣).

وللمَجْمَل صور كثيرة نذكر منها : الاجمال في اللفظ المفرد المشترك، كلفظ القرء الذي يستعمل للظهور والحيض، ومنها : الاجمال في اللفظ المركب، كتركيب (الذي بيده عقدة النكاح) من قوله تعالى : (...أَوْ يَفْقَهُ الْكَذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ...) (البقرة : ٢٣٧)، الذي يكون مردد بين الولي والزوج ، ومنها : الاجمال بسبب غرابة اللفظ، كلفظ (الإعصال) الوارد في قوله سبحانه : (...وَلَا تَقْضُوهُنَّ...) (النساء : ١٩) ، ومنها : هجر اللفظ ونادرة استعماله في الازمان التي تلت زمن النزول كلفظ (القاء السمع) في قوله : (يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْتُرُهُمْ كَاذِبُونَ) (الشعراء : ٢٢٣)، ولفظ (ثاني عطفه) في قوله : (ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...) (الحج : ٩)، وغيرها من الالفاظ نادرة الاستعمال. ومن موارد الاجمال أيضا : الاجمال بسبب التردد في عود الضمير كالهاء في كلمة (يرفعه) من قوله تعالى : (مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) (فاطر : ١٠)، فيحتمل عود الضمير الى نفس فاعل الضمير في (إليه) وهو الله تعالى ، ويحتمل عود الضمير الى (العمل) فيكون العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب^(٤)، وثمة كثير من صور الاجمال الاخرى ذكرها السيوطي (ت ٩١١هـ) ليس محل ذكرها هنا^(٥).

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية موارد كثيرة ذكر فيها الاجمال ثم ذكر فيها التبيين والتفصيل، وتجنبنا للخروج عن موضوع الرسالة نرجع بيانها الى مصادرها^(٦)، و ننتقل الى أهم الأسس الضابطة في المَجْمَل والمَبِين^(٧):

(١) ينظر : الفتاوي ، سكية ، المَجْمَل والمفصل في القرآن الكريم ص ٣٠.

(٢) ينظر : السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٥٩.

(٣) (الحجاء ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٥٠.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٥) ينظر : الاتقان في علوم القرآن ج ٣ ص ٥٩ وما بعدها.

(٦) ينظر : الحجاء ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٥١ - ٣٥٦.

(٧) ينظر : المصدر نفسه ص ٣٥٨ وما بعدها.

١. الثبوت من حد المجمل والمبين، ومدى انطباق المجمل على موارد يدعى أنها جملة.
٢. التنبيه على خفاء الدلالة، إذ أنه قد يرجع الى غير المجمل، كأن يكون سببه المشكل أو المتشابه، والمآثر في ذلك : هو إن المجمل يتفرد بكونه محتاج الى دليل منفصل مبيناً له.
٣. الاطلاع والنظر في المعاني المتداولة لدى الفصحاء في عصر النزول وما قاربه، فقد يكون سبب الابهام هو هجر الفاظ ذلك العصر، أو استعماله في معنى آخر .
٤. البحث عن المبيّن في محل آخر في القرآن الكريم، أو البحث في السنة النبوية، وقد يكون المبيّن بصريح النص أو الفعل أو لازمه، أو لازمهما ، أو لازم الترك.
٥. ضرورة البحث عن القران المعينة على رفع الاجمال، كالنظر الى اطراف المجمل ، فلو اتضح أن احداها يفيد البيان والايضاح، والثاني يفيد التأسيس ، فالأخير هو المتبع؛ لأنه يفيد انشاء حكم جديد أو تعريف ما ليس معروفا .
٦. ضرورة معرفة أنواع البيانات الواردة على المجمل، كتحديد العدد أو الزمان أو المكان أو نوع الواجب وما الى ذلك من وجوه البيان، احترازاً من أن يفسر المفسر بوجه بعيد عن البيان الموضح للمجمل.
٧. مراعاة الاحتمالات الأخرى للمجمل وعدم الالتزام بأحدها إلّا بقريضة.

المطلب الثالث : أسس التعامل مع القرآن و علومه و توظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

استعمل صدر المتألهين مجموعة من الأسس تمكنه من تفهم اسرار القرآن الكريم، و التعامل مع علومه ، كما وتطرق لذكر تلك العلوم عند تعرضه للآيات التي تمسها ولو من بعيد، ونهج فيها منهجاً مكنه في الولوج في مطاويها، وليبان هذه الأمور نفصل هذا المطلب بحسب التسلسل الآتي:

أولاً : المنهج العام في التعامل مع علوم القرآن وأهم مباحثه الواردة في التفسير

١. المنهج العام

نهج صدر المتألهين في ذكر علوم القرآن الكريم طريقتين، الأول هو الاعتماد على اجتهاده في تعيين نوع العلم الموجود في الآية، والثاني هو مقارنة اقوال العلماء مع اجتهاده فإن وافقت يعمل وان اختلفت يصححها، والطريق الاخير هو الشائع في تفسيره .

كما وجد البحث قلة في ذكر مباحث علوم القرآن مقارنة بعلوم اللغة التي نراها منتشرة في

سائر اجزاء التفسير وبكثرة^(١)، ولعل هذا يعود الى عدم شيوع هذه العلوم في بيئة صدر المتألهين الفكرية، وينفرد من هذه النتيجة المحكم والمتشابه التي اكثر منها مقارنة بباقي العلوم، والتي سوف نوضحها في ذكر الاسس الخاصة في تفسيره.

ويتضح مما سبق وجود كثير من الموارد التي لم يتطرق فيها الى علوم القرآن، واكتفى بسائر اسس التفسير الاخرى كالأسس اللغوية والفلسفية والعرفانية^(٢).

وبعد هذا البيان ينعطف البحث الى ذكر بعض الامثلة في كلا الطريقتين سألني الذكر، فأما الطريق الأول : ما ذكره في المقصود من قوله تعالى : ﴿... فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ٢٢] إذ قال : ((والمقصود منه التوبيخ والتثريب ، لا تقييد النهي بالجملة الحالية وقصره عليها ، فإن التكليف عام للعالم والجاهل المتمكن منه - لا يختص بالعلماء ، وإن كان الأمر عليهم أشد ، والحجة عليهم أقوى))^(٣) وهنا نكتة لطيفة إذ نلاحظ أنه استفاد من عموم التكليف على العالم والجاهل في اطلاق النهي الوارد في ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ للتوبيخ وعدم تقييده بهذا النهي أي أن التوبيخ شامل لمطلق الفعل الذي ينسب لله تعالى ما لا يصح نسبته اليه.

ومن الامثلة أيضاً ما ذكره في قوله جل اسمه : ﴿تَسْبِيحٌ لِّهٖ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤] بأنها عامة فقال : ((وكفاك في هذا التعميم والشمول))^(٤)، ثم ذكر الآية السابقة، و من الامثلة أيضاً ما أورده من تساؤل أشار به الى أن (بغير الحق) تقييد للقتل الوارد في قوله تعالى : ﴿... وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...﴾ [البقرة : ٦١] فقال : ((لم وقع تقييد القتل بكونه بغير الحق...))^(٥).

وأما الطريق الثاني نذكر ما نقله عن الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) من رأي بعض المتكلمين^(٦) بأن

(١) ينظر : ص ٥٥ من البحث.

(٢) ينظر التفسير : ج ١ ص ٨٣، ٨٧، ٩٨، ١٢٤، ١٤٢، ٢٤٣، ٣٥١. ج ٢ ص ٣، ٢١، ٢٤، ١٤٧، ١٦٠، ٢٩٩، ٣٥٦. ج ٣ ص ٨٠، ٩٦، ٢١٣، ٢٥٧، ٢٧٧، ٢٩٥، ٣٤٦، ٣٥٦، ٣٨٠، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٥، ٤٢١، ٤٢٨، ٤٣٣، ٤٥٠، ٤٥٦، ٤٦٧. ج ٤ ص ٣٤٧. ج ٥ كل آيات الجزء عدا ص ١٥١، ٣٨٦، ٣٦٣. ج ٦ كل آيات الجزء عدا ص ٣٤، ٢٩٣، ١٤٧. ج ٧ كل آيات الجزء عدا ص ١٢٠، ٢٨٤، ٣٥٦، ٣٧٦.

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١١١.

(٤) المصدر نفسه ج ٦ ص ١٤٧.

(٥) المصدر نفسه ج ٣ ص ٤٤٨.

(٦) ينظر : الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٢٩.

قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ...﴾ (الحج : ٢) عام يستدل به على أن احوال يوم القيامة تشمل المؤمن والكافر ثم نقل جواب الرازي بأن الآية السابقة وإن كانت عامة لكنها مخصصة^(١) بقوله جلّ علاه : ﴿لَا يَخْرُجُ الْفَرْعُ الْأَكْبَرُ...﴾ (الأنبياء : ١٠٣) .

ويقرب منه ما نقله عن الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) ايضاً في تفسير قوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...﴾ (البقرة : ٣) بأنها تعم اهل الكتاب ممن آمن بالنبي محمد ﷺ لكن التخصيص أقوى دلالة من العام لأن ((دلالة العام على بعض ما دخل تحته ليس في القوة كدلالة لفظ مخصوص به ، إذ العام ممّا يحتمل التخصيص بما سوى هذا البعض ، والخاص لا يحتمل ذلك))^(٢).

ونقل أيضاً عن البيضاوي^(٣) (ت ٦٨٢هـ) والخطيب الشرييني^(٤) (ت ٩٧٧هـ) فائدة تخصيص الايمان بالله واليوم الآخر، إذ قال : ((اعلم إن اختصاص (بالله واليوم الآخر) بالذكر ، تخصيص لما هو المقصود الأعظم والكمال الأتم وهو العلم بأحوال المبدأ والعلم بأسرار المعاد))^(٥). أما أمثلة تصحيح الأقوال فنعرزو ذكرها مع أمثلة المطلق والمقيد والمجمل والمبين تجنباً للتكرار.

٢. أهم مباحث علوم القرآن الواردة في التفسير

أ. المحكم والمتشابه

تناول صدر المتألهين بعض الآيات المتشابهة التي تذكر الصفات والشؤون الالهية، كالحياة والغضب والاستواء على العرش واليد والقلم، إذ فسرها بحسب رؤيته للمتشابه والتي سنفصل القول فيها في موارد قادمة، ونذكر هنا مثالا واحداً وهو : ما جاء في تأويل صفة (الحياة) من قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا يَحْسِبُ مَثَلًا فَمَا فَوْقَهَا...﴾ (البقرة : ٢٦)، إذ افرد فصل تحت عنوان نسبة الحياة لله تعالى فعرّف فيه معنى الحياة وعدّها من الامور التي يعترها النقص ثم قال في تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة : ((فقد علم إن الحياة وما يجري مجراه من الصفات

(١) ينظر : التفسير ج ١ ص ٢٩٤.

(٢) التفسير ج ٣ ص ١٦٧. وينظر : الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ج ٢ ص ٣٥.

(٣) ينظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ج ١ ص ٤٤.

(٤) ينظر : السراج المنير ج ١ ص ٣١.

(٥) التفسير ج ١ ص ٣٨٦. للمزيد ينظر : ج ٢ ص ٢٧٧. ج ٣ ص ٧٥.

ليس من الكمالات الحقيقيّة للنفس - فضلاً عما فوقها - وإله الكلّ أحقّ بأن ينزّه عما يوجب الانفعال والانتقار وهو الواحد القهار^(١)، ثم ذكر طريقتين لتأويل نسبة الحياة لله تعالى وباقي الصفات، فالأولى هي : إذا ذُكرت هذه الصفات فإنه يراد نفي مقابلاتها وإثبات غاياتها لا مبادئها^(٢) ثم طُبّق صدر المتألهين هذه الطريقة في التأويل على صفة الحياة بقوله : ((فالحياة - مثلاً - حالة وصفة عارضة للإنسان ، ولكن لها مبدأ ومتهى وضدّ : أمّا المبدأ فهو التغيّر النسباني والانفعال الجسماني الذي يعتره من خوف أن ينسب إلى القبيح ؛ وأمّا النهاية : فهي أن يترك الفعل المنوط به ؛ وأمّا الضدّ : فهو الوقاحة أو الخجل))^(٣)، ومن هذ المنظور إذا ((ورد الحياة في حقّ الله فليس المراد ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياة ومقدّمته ومعدّه ، بل إنّما نفي ضده الذي هو الوقاحة أو ثبوت غايته الذي هو ترك الفعل المنوط به ، فقوله : (لا يَسْتَحْيِي) أي : لا يدع ولا يمتنع - لا كأحدنا إذا استحيا من شيء تركه وامتنع من فعله))^(٤)، أي أن هذه الطريقة تنفي النقص وتثبت الهدف من اطلاق هذه الصفة في حق الله سبحانه.

وبعد هذا المثال يؤول الغضب الالهي على نفس الطريقة السابقة ويستنتج أن صفة الغضب الالهي هي للدلالة على انزال العقاب ونفي الخوف والرضا^(٥).

أمّا الطريقة الثانية : فنقول بأن هذه الصفات ترجع الى الملائكة الذين هم وسائط الى العباد ، فإذا وردت صفة الغضب وغيرها معناه أن ملائكة الله هي الغاضبة وليس الله تعالى^(٦)، ويقول صدر المتألهين : ((فعلى هذا يكون معنى (غضب الله عليهم) إنّ غضب ملائكة الله عليهم ، ومعنى فينتقم الله منهم) إنّ يتقم ملائكة العذاب وسدنة الجحيم منهم - وهكذا قياس غيرهما))^(٧).

وبعد نقل هاتين الطريقتين يتّجه على وجود طريقة أدق منهما، ويبدو أنه يتبنى هذه الطريقة، إذ لم يقل : ((وقيل فيه وجهها))^(٨) كما قال في بادئء كلامه عن الطريقتين السابقتين بل قال : ((

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٠٠.

(٢)ينظر : المصدر نفسه.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٤)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠١.

(٥)المصدر نفسه .

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٠ .

(٧)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٢.

(٨)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٠.

وهامنا وجه ثالث أدق من الوجهين الأولين^(١).

وفصل القول فيها : بأن الصفات تكون مرتبة من الخسة الى الرفعة بحسب العوالم التي توجد فيها إذ أن تلك العوالم مرتبة أيضا، فعالم المحسوس غير عالم النفس وهما غير عالم العقل^(٢)، ويمثل لها بـ صفة الغضب قائلا : ((فصورة الغضب إذا وجدت في عالم الأبدان عبارة عن ثوران دم القلب وانتشار العروق وارتفاعها بها إلى أعالي البدن وإذا وجدت في عالم النفس فهي عبارة عن حالة نفسانية توجب اشتعال نار الطبيعة وإحراق مواد البدن ورطوباتها ، وتفعل بها ما تفعل النار المحسوسة بالحطب اليابس ، ويتصاعد عند شدة ناره دخان مظلم إلى معدن الفكر فيستولى ظلمته على نور العقل ... وأما إذا وجدت صورة الغضب في عالم العقل فحقيقتها هي القهر على ما دون عالمه - قهرا يوجب خضوع النفوس التي هو فوقها ، وطاعة الطبايع والأجرام التي هي تحتها من غير تغير ولا شوب انفعال ، لبرائة عالم العقل عن سنوح التغيرات والانفعالات^(٣))). وعلى عالم العقل يثبت الغضب الإلهي بقوله : ((وأما الغضب الإلهي فإنما هي صفة قهارته على الكلّ وغلبة نور أحديته وفردانيته التي لا مجال لوجود الكثرة والإمكان عنده ، ولا لظهور يشارك في صفة الوجود لديه ، فيهلك كل شيء يوم القيامة لدى غضب الله الواحد القهار^(٤))).

ثم قال بأن هذه الطريقة تعمم على باقي الصفات التشبيهية المنسوبة للحق تعالى^(٥).

بـد الفاسخ والمنسوخ

وجد البحث موضعين ذكر فيهما صدر المتألهين الشيرازي نسخ آية بآية أخرى، و المورد الاول : هو ما ذكره من أقوال المفسرين في تفسير قوله جلّ غلا : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾[البقرة : ٢٥٦] في أنها منسوخة بسورة براءة أو بآية السيف مع نقل قول بأنها محكمة فقال ((أنها في جميع الكفار ، وكان هذا قبل أن يأمر النبي ﷺ بقتال أهل الكتاب ، ثم نسخ وامر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة - وهو قول السدي ، وهكذا نقل عن ابن مسعود وابن زيد أنها منسوخة

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٠٢.

(٢)ينظر : المصدر نفسه.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٣.

(٤)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٥)ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها.

بآية السيف، وقال الباقر، إنها محكمة^(١)، والملاحظ أن صدر المتألهين اكتفى بالنقل ولم يعلق على صحة النسخ من عدمه.

أما المورد الثاني : ما ذكره في معرض كلامه عن قلة اعداد المتبعين للنبي ﷺ في اوقات ذكر الله تعالى والصلاة وقارنه بقصة آية النجوى الخاصة بالإمام علي عليه السلام التي لم يعمل بها إلا هو عليه السلام إذ قال : ((نظير ذلك ما وقع لهم في ترك النجوى مع الرسول ﷺ حين أوجبت عليهم الآية صدقة يسيرة - حبة أو شعيرة - ففوتوا ذلك الأمر العظيم يماسك هذا التراب الرميم ، لما روي عنهم أكثروا مناجاة ﷺ بما يريدون ، حتى ألموه وأبرموه ، فنزلت : ﴿ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيَّ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ [المائدة : ١٢] وأمروا بأن من أراد أن يناجيه يقدم قبل مناجاته صدقة^(٢))

ثم أورد رواية عن الامام عليه السلام أنهم لم يطبقوا العمل بها فنسخت ((عن أمير المؤمنين عليه السلام : لما نزلت دعاني رسول الله ﷺ فقال : ما تقول في دينار ؟ قلت : لا يطيقونه . قال : كم ؟ قلت : حبة أو شعيرة . قال : إنك لزهيد . فلما رأوا ذلك اشتد عليهم فارتدعوا ؟ وكفوا عن النجوى حتى نسخت^(٣))) ، و آية النجوى لم تكن محل تفسير صدر المتألهين ، لكن ذكرها كمنظير لقلة العدد في الاختبارات، وهذا يؤيد ما بيناه من أن موارد النسخ نادرة جدا، ولعل سبب قلة موارد النسخ، هو أن السور والآيات التي تعرض التفسير لها لا تحتوي على مواضع نسخ إلا ما عثرنا عليه، بخلاف لو أتم تفسيره لكان من الممكن وجود غير هذين الموردين.

تد العام والخاص

ذكر صدر المتألهين أمثلة على العام والخاص، لكن أغلبها لم تكن باجتهاد شخصي، بل اعتمد فيها على النقل من المفسرين وهذا ما بيناه سابقا في المنهج العام عند تناول مباحث علوم القرآن الكريم، وسنذكر هنا ما وجدناه من تخصيص العام مما اعتمد فيه صدر المتألهين على اجتهاده وهو : ، ما فصله في المقصود من المخاطب بقول (يا أيها الناس) من قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة : ٢١] ، إذ فرق بين أنواع المخاطبين بحسب نوع الخطاب، وقال أن المخاطبين بـ (يا أيها الناس) هم عامة المكلفين

(١) التفسير ج ٤ ص ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٣) ينظر : ابن مردويه، مناقب علي ابن ابي طالب ص ٣٣٣ رقم الحديث (٥٥٨)

(٤) المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٨٤.

ولا يختص بالمؤمن دون الكافر لكن باختلاف في نوع العبادة بينهما، إذ أمر الكافر بالعبادة يشترط فيه الإقرار بالصانع، وأمر المؤمن هو ازديادهم وثباتهم على العبادة^(١)، فقال ((وذلك لا يوجب تخصيص الخطاب بالكفار والجاهلين ، ولا أمرهم بالعبادة دون غيرهم ، فإن الأمر متوجه إلى الكل ما داموا في دار التكليف ... فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الإتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والإقرار بالصانع ... والمطلوب من المؤمنين ازديادهم كمّا وكيفاً فيها وثباتهم ودوامهم عليها))^(٢).

تد المطلق والمقيّد

وضّح صدر المتألهين في بعض المواضع الاطلاق والتقييد وفائدتهما في تلك المواضع، كما بين في مواضع اخرى اشتباه الاطلاق وانه مقيد وليس مطلقا ، ومن أمثلة ذلك التساؤل الذي طرحه في كلمة (حطة) من قوله تعالى : ﴿...وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ...﴾ [البقرة : ٥٨]، هل أن التوبة مقيّدة بهذه الكلمة أم مطلق القول الدال على الخضوع؟ فقال : ((فالمروي عن ابن عباس أنّهم كانوا مأمورين بهذه اللفظة بعينها^(٣)، وهو محتمل^(٤)، ثم فنّد هذا الرأي وأشار بأن المختار هو الاطلاق، فقال : ((لكنّه بعيد من وجوه : أمّا أولاً فلأنّ هذه اللفظة عربيّة ، وأمّا ثانياً فلأنّهم كانوا مأمورين بالتوبة والخضوع ، والمقصود حاصل بغير هذه اللفظة . وأمّا ثالثاً فلأنّ التوبة تحطّ الذنوب - سواء قيل هذا اللفظ ، أم لا - فذكره بعينه لا فائدة فيه^(٥)، ويقرب من ذلك ما ذكره في كلمة (الذرية) من قوله جلّ علاه : ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا خَلَقْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ [يس : ٤١]، إذ أشار أن المراد بالذرية هم الآباء وليس مطلق كلمة الذرية التي تعني الآباء والابناء فقال : (((الذرية) كما اطلق على الأولاد اطلق على الآباء ، لأنها مأخوذة من (ذرة الله) أي : خلقها ، فيسمى الأولاد ذرية لأنهم خلقوا من الآباء ، وسمي الآباء ذرية لأن الأولاد خلقوا منهم ، والمراد هاهنا الآباء ان كانت (الفلك) يعنى به سفينة نوح ^{عليه السلام} لا المطلق...اي من جملة الآيات العظيمة للناس الدالة على قدرة الله وحكمته وعنايته لهم ، أنه

(١) ينظر : التفسير ج ٢ ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٤١.

(٣) ينظر : الطبري، تفسير الطبري ج ١ ص ٤٣٣ وما بعدها.

(٤) التفسير ج ٣ ص ٤٢٥.

(٥) المصدر نفسه ج ٣ ص ٤٢٥.

حمل آباؤهم وأجدادهم الذين هؤلاء من نسلهم في الفلك المشحون - يعني سفينة نوح -))^(١)، ومن النماذج أيضاً، ما بينه في تقييد (لو) من قوله تعالى : ﴿...وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ خَرَجُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾ [الأنعام : ٩٣] أنها لا تدل على مطلق نفي الرؤية عنه ﷺ ((بل مقيدة بجماعة مخصوصة أو زمان مخصوص قبل موتهم أو بعده أو بغير ذلك من الموانع الخارجية ، وإلا فالتبني ﷺ كان عارفاً بملائكة الموت وعدد أيديهم وكيفية إخراجهم لنفوس الكفار عن أبدانهم وبملائكة الحياة وأعوانهم وكيفية قبضهم لأرواح المؤمنين عن أبدانهم ونفوسهم))^(٢).

ومن المواضع الدقيقة التي ذكرها صدر المتألهين، هو مجيء كلمة (عبدا) في قوله جلّ ذكره : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...﴾ [البقرة : ٢٣] مطلقة من جهة ومقيدة من جهة وسماه (مطلقاً مقيداً) ، مطلق لأنه سماه عبداً ومقيد بملازمه وهو القرآن، فالعبد الوحيد الذي نزل بالقرآن هو النبي ﷺ فإن ذكر كلمة (مثله) العائدة على القرآن بدليل ضمير الهاء، يدل على تقييد العبد بالعبد صاحب القرآن، وسبب هذا الاطلاق المقيد هو للدلالة على كمال العبودية، خلافاً لباقي الأنبياء الذين عادة ما يكون التقييد بالإسناد إلى الأسماء التبريكية لكل ذات منهم، فيقول مثلاً (عبدنا أيوب)، يقول صدر المتألهين : ((وإِنَّمَا سَمَّاهُ (عبداً) مطلقاً مقيداً ب (هـ) ولم يسمْ غيره من الأنبياء ﷺ إلا بالعبد المقيد المقرون باسمه - كما قال : (وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ...) [ص : ٤١] (...وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ...) [ص : ١٧]، وغيرهما - وذلك لأن كمال العبودية ما تهياً لأحد من العالمين إلا لحبيبه - صلوات الله عليه وآله - ... فلَمَّا اخْتَصَّ بهذه الحرية أكرم بهذه العبودية ، وسَمَّى باسم العبد المطلق ، كما قال : (فَأَوْخَىٰ إِلَيَّ عَبْدِيهِ مَا أَوْخَى) [النجم : ١٠]... وإِنَّمَا ذكره في هذه الآية ب (عبدنا) لأنه أمر في الآية المتقدمة بالعبودية خالصة لله بترك الأنثاد ورفض الأحباب - من الدنيا والهوى والنفس وشهواتها ... فذكره في هذا المعرض وسَمَّاهُ به وأضافه إلى ذاته تنبيهاً على منزلته فقال : (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا) أَنْعَمْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا مُحَمَّدٍ ﷺ بحسن الطاعة والخدمة وكمال العبودية والاستعداد بإنعام الوحي وإنزال القرآن (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...))^(٣).

(١) التفسير ج ٥ ص ١٥١.

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٢٤ وما بعدها.

ويلاحظ من النماذج سالف الذكر : أن صدر المتألهين استعمل عدة قرائن ودلائل لأثبات الاطلاق والتقييد ، فمرة يستعمل البديهيّات والسياق كما مرّ في مناقشته للرأي المنسوب لأبن عباس عليه السلام في اطلاق التوبة على الخضوع والتذلل وعدم تقييدها بكلمة (حطة) ، ومرة نراه استعمل السياق القرآني كما في كلمة الذرية وتخصيصها بالأبواء والاجداد وكلمة عبدنا ومثله ، ونراه مرة ثالثة يدخل العقائد في تقييد (لو) بجماعة أو أزمان معينة ، وهذا يدل على تعدد طرق التعامل مع مبحث المطلق والمقيد ولم يقتصر على الشاهد القرآني فقط.

ومما ينبغي بيانه أن صدر المتألهين -في أحد المواضع- لم يفرّق بين المطلق والمقيد والعالم والخاص ، وهو الوارد قوله جلّ علاه : ﴿...وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة : ٣] ، إذ قال : ((الرزق في كلام العرب ، الحظّ مطلقاً قال تعالى ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ تُكْذِبُونَ﴾ [الواقعة : ٨٢] أي حظكم ونصيبكم ، والعرف خصّصه بما ينتفع به الحيوان ، يأكل أو يستعمل))^(١) ، إذ ينبغي أن يقول والعرف قيده وليس خصصه ، لأن التخصيص لأفراد العام والتقييد للمطلق ، ولا يعاب عليه هذا الخلط ؛ لأنه من المحتمل أنه لم تقع بيده كتب تتكلم عن التفريق بين هذه المصطلحات.

ج- المجمل والمبين

أشار صدر المتألهين الى آيات مجملة وبين تفصيلها على ثلاث صور ، فمرة ينقل رأي ويصححه ، ومرة يذكر المجمل والمبين في نفس الموضع ، ومرة يذكر المبين ويشير الى أن المجمل قد ذكر في موضع سابق ، ومن الامثلة على هذه الصور ما علّق به على رأي الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ)^(٢) ، القائل بأن قوله تعالى : ﴿...وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف : ٧٦] عام و ﴿...أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ...﴾ [النساء : ١٦٦] مخصص له ، فصّح هذه الفهم بأن الآية الاولى مبينة والثانية مجملة مع ذكر السبب ، فقال : ((أقول : الأول مبين ، لدلالته على أن في الوجود عالماً يفوق على سائر العلماء ويكون علمه عين ذاته ، إذ لو كان ذا علم - أي عالماً بعلم زائد - لكان فوقه عليم آخر فيلزم التسلسل ، والثاني مجمل ، لاحتماله إنّه أنزله بعلمه الذي هو نفس ذاته ، أو بعلمه الذي هو زائد عليه ، والمبين مقدّم على المجمل))^(٣).

أما ما يتعلق بذكر المجمل والمبين في نفس الموضع في تفسيره ، هو ما ذكره في قوله جلّ

(١) التفسير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٢) ينظر : الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ٢ ص ١٧٣ .

(٣) التفسير ج ٢ ص ٢٩٧ .

غلاه ﴿وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ [يس : ٧٣] بأن ذكر المنافع مجمل لأنه ظاهر للتأمل في الآية^(١)، وتفصيله في قوله تعالى ﴿... وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا ...﴾ [النحل : ٨٠] ، ويقرب منه ما بينه في قوله جلّ اسمه : ﴿... إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ٣٠] بأنه ذكر على الإجمال وتفصيله^(٢)، في ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ ...﴾ [آل عمران : ٣٣] و ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...﴾ [البقرة : ٣١]، ومن الامثلة أيضاً في قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ ...﴾ [البقرة : ٢٩] بأنها مجملة إذ اشارت الى طي الانسان الدرجات في سلوكه الى الله تعالى وتفصيله في قوله ﴿... كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ...﴾ [الأنبياء : ١٠٤] التي تدل على كيفية الرجوع الى الله جلّ جلاله^(٣).

وأما المواضع التي يذكر فيها التفصيل ويشير الى مجمله، ما ذكره في قوله تعالى : ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة : ٤٧] بأن ((الله تعالى قد كرّر الخطاب معهم وأعاد هذا الكلام عليهم مرة أخرى توكيدا للحجة وتفصيلا بعد الإجمال لأنه أوقع في النفوس ، وتذكيرا لنعمة التفضيل الذي هو أجلّ النعم على الخصوص ، وتحذيرا من ترك اتباع محمد ﷺ))^(٤)، ويقصد بالإجمال ما فسر سابقا^(٥) من قوله تعالى : ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة : ٤٠] ، وعلى نفس الطريقة قال في الآية : ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِثْنَهُمُ مَّهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد : ٢٦] بأن الله تعالى عطف ((ما تقدم من ذكر المرسلين مجملا بذكر نوح وإبراهيم - على نبينا وآله وعليهما السلام - مفصلا وإنما خصهما بالذكر وذكر قصتهما لفضلهما وكونهما أبوي الأنبياء...))^(٦) وفيه إشارة لتفسير الآية التي تسبق هذه الآية^(٧) وهي : ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾ [الحديد : ٢٥].

(١) التفسير ج ٥ ص ٣٨٦.

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٠٧.

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٨.

(٤) المصدر نفسه ج ٣ ص ٣١١.

(٥) المصدر نفسه ج ٣ ص ١٧١.

(٦) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٩٣.

(٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٧٣.

ثانياً : أسس التعامل مع القرآن وعلومه وتوظيفها في التفسير

استعان صدر المتألهين لتفسير بعض آيات القرآن الكريم بمجموعة من الأسس، تُحدد معالم رؤيته للقرآن الكريم ومدى أهمية تلك الرؤية في استنباط المعاني الخفية التي تتواجد ضمن آيات الذكر الحكيم، وتلك الاسس هي :

١- القرآن الكريم ذو حقيقة واحدة وله مراتب

يعتقد صدر المتألهين بأن القرآن ذو مراتب وأسماء مختلفة بحسب العوالم التي نزل منها واستدل على ذلك من : قول الرسول ﷺ «بأن للقرآن ظهراً وبطاناً وحداً ومطلعاً»، ومن القرآن الكريم نفسه عندما ذكر أسماء نسبها له مثل المجيد والعلّي وغيرها إذ يقول : ((...فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة وأسماء مختلفة يسمى في كل عالم باسم خاص مناسب لمقامه الخاص في النزول أما أسامي القرآن : ففي عالم يسمى (بالمجيد) ﴿يَلْهُوْاْ قُرْآنَ مَجِيدٍ﴾ [البروج : ٢١] وفي عالم آخر اسمه (عليّ) ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف : ٤] وفي نشأة أخرى اسمه (مبين) ﴿...وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [النمل : ١] وفي مقام آخر اسمه (نور)...وأسمائه غير محصورة ، ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والحكم الإلهية ، لكنت ممن تسمع أسمائه وتكشف لك بطونه : إن للقرآن ظهراً وبطاناً وحداً ومطلعاً^(١))).

وهذه المراتب تعرج بصدر المتألهين للقول بأن حقيقة القرآن هو النبي ﷺ، إذ يقول بأن ((الكتاب إشارة إلى ذات النبي ﷺ، المعبر عنه تارة بالقرآن لمقامه الجمعي الإجمالي العقلي، وتارة بالفرقان لمقامه الفرقي التفصيلي النفسي))^(٢) فيكون ((باطن النبي ﷺ كتاباً إلهياً مرسلًا منزلاً من الله لنجاة المقيدين في سجن هذا العالم الأدنى وباطن القرآن خلقه ، وظاهره الملفوظ هو كظواهر شخصه المظهر المزكي))^(٣)، وهذا القول مرتكز على ركنين : الأول هو لأنه ﷺ مرّ بعوالم ومراتب كالقرآن إذ أن الله ((قد أنشأ وأغناه من غيره ، ورباه من مرتبة إلى مرتبة ، وعرج

(١) ينظر : بالفاظ مقاربة : صحيح ابن حبان ج ١ ص ٢٧٦، تفسير العياشي ج ١ ص ١١، ولا يوجد بصحيح ابن حبان نفس الالفاظ كما ادعاه محقق التفسير بل كلاهما بالفاظ متقاربة ينظر: التفسير ج ٦ ص ٢٣ (هامش التحقيق)

(٢) التفسير ج ٦ ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤.

به من عالم إلى عالم ، وأسرى به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، حتى بلغ غاية القصوى وارتفع إلى مقام أو أدنى ، وحيث كانت مرتبته مشتملة على جميع مراتب العوالم ، لوروده على كل نشأ وعالم، فكان المربي له ﷺ رب العالمين^(١).

أما الركن الثاني لأنه ﷺ كالقرآن له أسامي، ويقول صدر المتألهين في هذا المقام ((ومن تدبر في أسامي النبي ﷺ وأوصافه من كونه : نورا وسراجا ومحمودا ومحمدا وأحمد وقاسما وحاشا وماحيا وهاديا ومبشرا وبشيرا ومنذرا ونذيرا - إلى غير ذلك مما لا يمكن حصره - وجدها بحسب المعنى والمفهوم مشتركة بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبين حقيقة القرآن^(٢))).

فإذا تبين هذا الأساس يُعلم مراد صدر المتألهين في تفسير قوله تعالى : ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة : ٢] بأنه ((لا ريب لأهل الكشف واليقين ، العارفين بمقامات الواصلين إلى مقام اللوح النفساني والقلم العقلاني والعلم السبحاني ، ان هذا الكتاب الذي هو العقل الفرقاني والوجود المحمدي ﷺ))^(٣).

ويتج عن هذا الأساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) أساس آخر وهو:

٢- فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة

إذ يؤمن صدر المتألهين بأن الكتاب الالهي مفهوم للناس لكن بتفاوت بينهم، إذ أن عقولهم ليست على مرتبة واحدة، فيقول : ((... لا يجوز أن يرد في كتاب الله ما لا يكون مفهوما للخلق ، إذ هو مما أنزله الله لهداية الخلق وإرشادهم وتكميلهم وإخراج عقولهم عن القوة إلى الفعل وسياقة نفوسهم عن ظلمات الحيرة والجهل والعمى إلى نور المعرفة والعلم والبصيرة ، [لتتنور]^(٤) ذواتهم بأنوار معارف القرآن ويستمتع واللقاء الله في دار المثوبة والرضوان ويتخلصوا عن آفات الجهالة الموجبة لكثير من الأمراض القلبية ... فلا بد أن يوجد في عباد الله من كان عنده علم الكتاب وإلا لكان إنزاله عبثا . نعم درجات الناس بحسب العقول متفاوتة كما مر فيما ذكر من الخبر . فلا جرم حظوظهم من آيات كتاب الله مختلفة كتفاوت أغذية الناس والأنعام مما تنبت

(١)التفسير ج ٢ ص ٢٢.

(٢)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤.

(٣)المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٢.

(٤) وفي الاصل : ليتنور.

في الأرض من سائر الطعام فلطائف منها القشور ، كالتبن والنخالة ، ولطائف اللبوب والأدهان كالحب من الحنطة^(١).

وفي موضع آخر أكد على أن تحديد القرآن الكريم بحد معين وتقنينه بقانون ما أمر خاطئ: لأن القرآن أوسع من ذلك، باعتبار القانون والحد انتاج بشري والبشر محل عيب ونقص فكيف يمكن للنقص الاحاطة بالكامل، إذ قال : أن ((العلم بكتاب الله أوسع من أن [تحصره]^(٢) حد معين أو تضبطه قانون مبين - هذا - مع أن البشرية محل النقائص ، فما كان من نقص وعيب فمنها ، لا من الوارد من عالم الغيب^(٣)))، وفي كتاب مفاتيح الغيب الذي جعله مقدمة لتفسيره يعمم هذا المنظور بقوله : ((الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحده وأجل وأعلى من أن يحصره عقل دون عقل^(٤))).

وظف صدر المتألهين هذا الأساس في تفسير معنى (المس) من قوله تعالى : ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة : ٧٩) إذ بين أنه يختلف باختلاف عائدة ضمير الهاء والذي يترتب عليه اختلاف معنى المس باختلاف المرتبة الفكرية للنظر للقرآن فقال : ((فلا بد لمس القرآن في كل مرتبة ودرجة من طهارة وتجرد عن بعض العلائق ، فالضمير في (لا يمسُّه) إن كان عائداً إلى المصحف الذي بأيدي الناس ويدركه جمهور أرباب الحواس فلا يجوز لغير المتطهر من الأحداث والأنجاس - كالجنابة والحيض والنفاس - مس كتابته أو مس المصحف وإن كان عائداً إلى (كتاب مكتون) وجعلت الجملة الفعلية صفة له فالمعنى : لا يمس اللوح المحفوظ ولا يحمله بما فيه إلا المجردون عن جلابب البشرية من الإنسان والملائكة الذين صفوا بالطهارة من آثام الأجرام.... وإن كان عائداً إلى القرآن الكريم من حيث يحمله القلم الأعلى في مقام الإجمال - حتى تكون الجملة الاسمية صفة له ، والفعلية صفة أخرى بعد صفة ، وهما جميعا صفتان له بعد صفة الكرامة - فيكون المعنى : لا يمس إلا المطهرون عن نقائص الإمكان وأحداث الحدثن ، وهم أعظم الأنبياء والمرسلين وأكابر الملائكة المقربين^(٥))).

(١)التفسير ج ١ ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٢)وفي الأصل : تحضره.

(٣)التفسير ج ٤ ص ٣٣٨.

(٤)الشيرازي، صدر المتألهين ، مفاتيح الغيب ص ٦٥ وما بعدها.

(٥)التفسير ج ٧ ص ١٠٩.

٣- اعتماد طريقة الراشخين في العلم لحل المتشابه

أشير في الفصل السابق الى طريقة الراشخين في العلم عند ذكر أسس التعامل مع ظواهر القرآن-الأساس الرابع-(^١) وسنذكر ما قلناه مع بعض البيان : إن طريقة الراشخين في العلم هي ابقاء الالفاظ على مفهوماتها الأصلية مع تجريدها من الزوائد التي تحصل لها بسبب اعتياد النفس على هيئة مخصوصة، مع عدم الاحتجاب عن روح المعنى(^٢)، فلا يؤول منها شيئا على مجرد المفهوم ويبطل صورته ، بل يثبت تلك الأعيان كما جاء ويفهم منها حقائقها ومعانيها؛ لأن الله تعالى ما خلق شيئا في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى ، وما خلق شيئا في عالم المعنى وهو الآخرة - إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب وما خلق شيئا في العالمين إلا وله مثال في عالم الإنسان(^٣)، واعتمد صدر المتألهين هذه الطريقة كأساس في تفسير مشابهاة القرآن، والتي سنفصل القول فيها هنا فيما يتعلق بمشابهات القرآن:

ظهر عند تتبع كلام صدر المتألهين أنه استند إلى الأساس السابق الذي ينص على تفاوت الأفهام في تفسير القرآن الكريم، فطبق هذا الأساس في ذكر مراتب الناس في فهم المتشابه، إذ قسمهم على أربعة مناهج(^٤) :

أ- **منهج الظاهرية**: المعتمد على ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها من غير تنزيه ولا تقديس في ذات الله سبحانه وصفاته، وأصحاب هذا المنهج هم أهل اللغة و أكثر الفقهاء وأهل الحديث والكرامية(^٥) والحنابلة.

بـ **منهج أهل الفكر**: المعتمد على تأويل ظاهر الالفاظ الى ما يوافق عقولهم و قوانينهم، مراعاة

(١) ينظر ص ٨٦ من البحث.

(٢) ينظر : التفسير ج ٤ ص ١٥٠ وما بعدها.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٥.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٤ وما بعدها ج ٤ ص ١٥٠، ١٦٣ وما بعدها. وينظر : الشيرازي ، صدر المتألهين ، مشابهاة القرآن ص ٧٦ وما بعدها.

(*) الكرامية: وهم فرقة تنسب الى محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥هـ) ومن الذين يثبتون الصفات كالاشاعرة الا أنهم ينتهون بها الى التجسيم والتشبيه وهم طوائف وصل عددهم الى اثني عشرة فرقة واصلوهم ستة فرق وهو العابدية والتونية، والزرتية، والاسحاقية، والواحدية ، والهيصمية. ينظر : السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٠١ . الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٨.

لتنزيه الله تعالى عن التجسيم، وهم أكثر المعتزلة^(١).

ثد منهج الجمع بين التشبيه والتفزيه : المعتمد على الخلط بين القسمين الأولين، إذ اتبعوا في الآيات المتعلقة بالمعاد المنهج الأول (إبقاء الظواهر من غير تقدس)، واتباعوا في آيات المبدأ المنهج الثاني (التأويل) وهو مذهب الأشعرية^(٢) وبعض المعتزلة وجمهور علماء الأمامية.

ثد منهج الراسخين في العلم : والذي سبق ذكره في أول الكلام^(٣).

والظاهر أن صدر المتألهين يرى أن المنهج الأخير هو منهج أهل الله لأنه يقرّ ((أن الحق الحقيق بالتصديق عند أهل الله وأرباب الحقيقة والتحقيق هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير تأويل - كما ذهب إليه محققو أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه - لكن لا على وجه يستلزم التشبيه والنقص والتجسيم في حقّه تعالى وصفاته الإلهية))^(٤)، أي أنه يرى أن منهج أهل التأويل مخطئ من جانب عدم إبقاء صور الألفاظ على حقيقتها، ومصيب من جانب مراعاة التنزيه، وأن منهج أهل الجمود على الظاهر مخطئ من جانب عدم تنزيه الله جلّ غلاه ومصيب من جانب إبقاء الألفاظ على مفهوماتها.

أما من خلط بين القسمين فهو اقتصاد ناقص أمام اقتصاد الراسخين في العلم ((لأنه معتزج من التأويل في البعض والتشبيه في البعض))^(٥)، وأما اقتصاد الراسخين ((فهو أرفع من القسمين

(١) ينظر ص ١٢٨ من البحث

(٢) التفسير ج ٤ ص ١٥٢.

(٣) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٦٥.

(*) المعتزلة: مدرسة فكرية عقلية وهي أحد المدارس الكلامية التي أعطت للعقل القسط الأوفر حتى أدخلت العقل في غير ميدانه ولها نتاج فكري شهد له التاريخ ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرة والعدلية، والمؤسس الأول لهذه المدرسة هو واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وسماوا بهذا الاسم هو بسبب اعتزال مؤسساها عن حلقة الحسن البصري في حق مرتكب الكبيرة إذ ذهب إلى إن مرتكب الكبيرة لا كافر مطلقا ولا مؤمن مطلقا وبعد قول هذا الرأي قام واعتزل فقال الحسن البصري اعتزل عنا واصل. ينظر : السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٣٧، ٢١٩ وما بعدها، الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٤٣.

(**) الأشاعرة: وهم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) المنتسب إلى أبي موسى الأشعري (٤٤ هـ) وهم الذين يثبتون نوعين من صفات الله تعالى أزلية كالعلم والقدرة والحياة وصفات خبرية مثل اليبين والوجه ولا يؤولون ذلك فسموا الأشاعرة بالصفائية والمعتزلة بالمعطلة. ينظر : الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٩٢، ٩٤.

وأعلى من جنس الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة أسرار الأمور على ما هي عليها من جانب الله بنور قذف في قلوبهم وشرح به صدورهم ، ولم ينظروا إلى هذه الأمور من السماع المجرد ونقل الألفاظ من الرواة ليقع بينهم الاختلاف في المنقول فلا يستقر فيها قدم ولا يتعين موقف^(١)، فلا يبقى في نظر صدر المتألهين غير المنهج الرابع وهو ما اعتمدته في تفسير الآيات المشابهة وسنذكر بعض الأمثلة عليها، لكن قبل ذلك نذكر الشروط التي وضعها صدر المتألهين لكي يقتضي المفسر اثر الراسخين في العلم بالتعامل مع المشابهة وهي^(٢):

أ - تصفيه الباطن وتهذيب النفس.

ب - الرجوع الى أهل البيت عليهم السلام والافتباس من علومهم والاستنباط من احاديثهم؛ ليطلع على طريقتهم في فهم المشابهة ، فلا يختلط عليه حينها مختلف الأقاويل.

وبعد ذكر هذه المحددات نشرع بطرح ما وُجد من توظيفات لهذه الطريقة في التفسير : منها ما ذكره في معنى (اليد) من قوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنَّا عِمَلًا آيِدِينَ أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس : ٧١] إذ في هناك أن المراد هو روح اليد وليس اليد الجارحة التي يتبادر صورتهما للإنسان بسبب اعتياده على اليد الجارحة فقال : ((وروح اليد ومعناه الأصلي ليس منحصرًا في الجارحة المخصوصة التي اعتاد أهل اللغة بفهمها عند اطلاق لفظ (اليد) بل الواسطة الطبيعية بين القدرة على القبض والبسط ومتعلقها - سواء كانت [أمرًا]^(٣) جسمانيًا من عظم ولحم ورباط وعصب أو لم يكن ، فكما ان ذات الله وصفاته لا يشبه ذوات الخلق وصفاتهم ، فكذلك كل ما نسب اليه من اليد ، واليمين ، والقلم ، واللوح ... أما سمعت أن متاع البيت يشبه رب البيت فكما ان ذاته لا يشبه الذوات ، ف (يد الله) لا يشبه الأيدي ، ولا قلمه يشبه الأقلام ، ولا خطه سائر الخطوط ، فليس الله في ذاته يمكن أن يكون بجسم ولا في مكان - بخلاف غيره - ولا [تكون]^(٤) يده من لحم وعظم ودم - بخلاف سائر الأيدي -...^(٥)، ولاحظ أنه جرد الزوائد التي تتبادر للنفس من اطلاق لفظ (اليد)، مع الاحتفاظ بمفهوم اليد. فأبقى على المفهوم وانتقل به الى ما هو لب اللفظ أي الوسائط بين القدرة على القبض والبسط، وهكذا تجنّب الوقوع بالتجسيم

(١)التفسير ج ٤ ص ١٦٥ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ١٦٦ .

(٣) وفي الأصل : أموراً .

(٤) وفي الأصل : يكون .

(٥)التفسير ج ٥ ص ٣٦٣ وما بعدها .

كالحنبلة والتنزيه المفرط كالمعتزلة.

وبعد هذا البيان يحتج على المؤولة والمجسمة متسائلاً مستنكراً : ((ومن توقف في تنزيه بعض الأمور الالهية دون بعض ، ويؤمن ببعض ويكفر بما ورثه ، فهو كالمختل بين فحولة التنزيه وأثوثة التشبيه ، مذبذباً بين اثبات هذا ونفي ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، فكيف ينزه ذاته وصفاته عن مشاركة الأجسام وصفاتها ، ولم ينزه يده وقلمه عنها ؟ أو كيف يؤمن بذاته وصفاته ويكفر بيده وقلمه رأساً؟))^(١).

ثم يبين معنى (الواسطة الطبيعية بين القدرة على القبض والبسط ومتعلقها) بأن المراد منها الملائكة ، بقوله : ((فإذا كنت مؤمناً بجميع ما ورد في الآيات ، مقدساً للباري عن وصمة الجسمانيات ، فتتقن أن الأبدى العتالة لله هي الوسائط العقلية والنفسية ، من الملائكة السماوية والأرضية...))^(٢).

ومن الأمثلة أيضاً ما وضحه في بيان معنى (الاستواء على العرش)، بعد ذكر اختلاف المذاهب في فهم متشابهات القرآن إلى أن وصل إلى طريقة الراسخين في العلم مبيناً طريقتهم.

ثم قال : ((واعلم إن مثال العرش في العالم الصغير الإنساني قلبه ، إذ هو محل استواء الروح عليه بخلافه الله تعالى... لأن حقيقة هذا الاستواء ليس كاستواء جسم على جسم ، بل هذا تجلّ للروح بواسطة قوته العملية في القلب وظهور منها عليه يوجب استعمالها له وتحريكها إياه بحيث يكون آثارها في سائر الأعضاء وغيرها بواسطة القلب ، فما يفعل فعلاً إلا ويظهر أولاً أثر من الروح في قلبه ، ثم يسري منه في الأعضاء الآلية ، ثم في آلات الخارجية إن كان فعلاً خارجياً يفتقر إليها ، ثم يوجد ذلك الشيء الذي يقال إنه أثر النفس كالكتابة في مادة خارجية كالمداد وصفحة القرطاس فكذلك معنى استوائه تعالى على العرش استعماله تعالى إياه بواسطة ملك مقرب هو مثال رحمانيته وتجليه له وظهوره فيه ، بحيث لا يتكون متكوّن في عالم العناصر إلا ويظهر أصله في عرش الله (...))^(٣)، أي أنه جعل العرش قلب الإنسان والروح هي التي استوت عليه وعبارته (إن مثال العرش في العالم الصغير الإنساني) تعتمد على ما ذكرناه في أول الكلام

(١) التفسير ج ٥ ص ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٥ وما بعدها.

في بيان صدر المتألهين لطريقة الراسخين في العلم من أن الله تعالى ما خلق شيئا في العالمين إلا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان، فيكون التفسير الذي ذكره للعرش تفسير نسبي لهذا العالم أي أن الاستواء على العرش في هذا العالم هو تجلي الروح على القلب لتظهر آثارها على حركات الانسان وهذا الظهور كله عن طريق القلب، ويفهم من عبارة (حقيقة هذا الاستواء ليس كاستواء جسم على جسم ، بل هذا تجلّ للروح) أنه ابقى مفهوم الاستواء لكن مع تجريده من المتعلقات الجسمانية كما فعل مع اليد في المثال السابق.

وبعد هذين المثالين تتضح كيفية توظيف هذه الطريقة على سائر التشابهات ، مع تحقق الشرطين السابق ذكرهما.

٤- حذف النسخ هو الحكم الشرعي

صرّح صدر المتألهين بأن حدود النسخ هي الاحكام الشرعية التي يجوز تغييرها بتغير المصلحة، فقال ((النسخ لا يجوز أن يرد على الخبر الذي هو متضمن للوعد . وإنما يجوز دخوله في الأحكام الشرعية التي يجوز تغييرها وتبديلها بتغير المصلحة))^(١)، أي أن هناك أحكام شرعية يجوز تغييرها بصح عليها النسخ، وعدم جوازه في غير الاحكام كالفقاص والاخبار.

وظّف صدر المتألهين هذا الأساس في رد القول الوارد عن ابن عباس رضي الله عنه بأن آية : ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾ [آل عمران : ٨٥] منسوخة فقال مستندا على الكلام السابق : ((فالأولى أن يمنع صحة هذا النقل عن ابن عباس))^(٢).

ولصدر المتألهين رأي بنفي النسخ والتبديل عن القرآن الكريم إذ يؤكد أن القرآن ((رفيع المرتبة ، مصون عن النسخ ، ومحفوظ عن التغيير والتبديل ، لكونه علما بحقائق الأشياء التي لا تبدل بتغير الملل والمذاهب ، فهو عند الله شريف المنزلة))^(٣)، وذكر عند بيان نفي الريب عن القرآن ((المراد منه نفي كونه مظنة الريب بوجه من الوجوه - لكونه من العقليات الدائمة الموجودة في علم الله وفي اللوح المحفوظ - من التغير والنسخ ، وسائر الكتب ليست كذلك ،

(١) التفسير ج ٣ ص ٤٥٤.

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ج ٧ ص ١٠٣ .

لأنها ككتاب المحو والإثبات قابلة للنسخ والتبديل^(١)، يفهم من عبارة (فهو عند الله شريف المنزلة) وعبرة (لكونه من العقليات الدائمة الموجودة في علم الله وفي اللوح المحفوظ) هو نفي النسخ والتبديل بالنسبة لله تعالى لا للناس، فحقيقة النسخ كما ذكرنا^(٢) : ليس معناه نشوء رأي جديد، بل هو حكم مؤقت ومحدود من أول الأمر، لكن المصلحة الالهية اقتضت اخفاء بيان مدته، ومما يعضد هذا التوجيه هو بيان صدر المتألهين لحد النسخ فقال : ((قد علمت أن النسخ ليس في الحقيقة عبارة عن رفع الحكم الشرعي الوارد من الشارع بل عبارة عن الكشف عن انتهاء زمان الحكم الذي ورد من الشارع ، فإنه قد يختلف مصالح أحوال الخلق ونظام أمور الجمهور بحسب اختلاف الأزمنة والأوقات))^(٣) فعبارة (انتهاء زمان الحكم) والعبارة الأخيرة تشير الى أن النسخ له صلة بالناس وامكتتهم وأزمانهم والله تعالى لا يحد بزمن ومكان، ويقول في جواب سؤال من أن النسخ يوجب تغير وتبديل رأي الحق جلّ غلاه فأجاب عن هذا السؤال بعد تمهيد الاصول له قائلاً : ((وليس هذا التجدد والانقضاء بالنسبة إلى من يتعاطى عن الوقوع في تغير ويرتفع ذاته أشد الارتفاع عن عالم المكان والزمان بل هو بكل شيء محيط))^(٤).

وعليه يمكن القول بأن الأقوال الواردة من صدر المتألهين حول نفي النسخ والتغيير هو نفي من جهة الله تعالى وليس من جهة خلقه.

٣- لا تخصيص بلا دليل

أكد صدر المتألهين على عدم تخصيص العمومات إلّا بدليل وهداية إلهية فقال : ((فاعلم إن من يأخذ العلوم من الألفاظ المنقولة المأولة والعمومات المخصصة كان الضلال عليه أغلب ، ما لم يهتد بنور الله تعالى إلى إدراك الأمور على ما هي عليها ثم تبين النقل على وفق ما ظهر له منها بالتأويل مرة وبالتخصيص أخرى))^(٥).

وظف هذا الأساس في بعض المواضع منها : ما احتج به على تخصيص (الحجارة) المذكورة في قوله جلّ جلاله : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ

(١) التفسير ج ١ ص ٢٣٠.

(٢) ينظر : ص ١٠٤ من البحث .

(٣) الشيرازي ، صدر المتألهين ، شرح أصول الكافي ج ٤ ص ١٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٨٦ .

(٥) التفسير ج ٣ ص ١٨٢ وما بعدها.

وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ بحجارة الكبريت، بأنه تخصيص غير معتضد بدليل، ثم ذكر سبب احتجاجه بقوله : ((...)) لَأَنَّ الْغُرُضَ هَاهُنَا تعظيم تلك النار والإيقاد بحجارة الكبريت معتاد ، فلا يدلّ الإيقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الحجارة ، دلّ على عظم أمر النار لأنها مطفئة لنيران الدنيا ، ونار الآخرة تتعلّق بها وتوقد منها^(١).

واحتج أيضاً على من يخصص الحجارة بالذهب والفضة ويقول أصل المعدن من الحجار، ويجعلها سبباً لذكر الناس مقرونة بالحجارة في الآية السابقة، باعتبار أن الذهب والفضة جمعها الناس واغتروا بها ويخلو بها على من هو احق بها فتحمل بنار جهنم وتكون بها جلودهم^(٢)، إذ قال : ((وعلى هذا لم يكن لتخصيص إعداد هذا النوع من العذاب وجه))^(٣)، و كان استناد صدر المتألهين في قوله هذا على من فسر سبب قرن الناس بالحجارة بـ : أن الناس ((لما قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناما ، وجعلوها لله أندادا ، وعبدوها من دونه فجمع الله بينهم وبينها في الآخرة بالعذاب والإلقاء في النار والإيقاد ...))^(٤).

ومن الامثلة أيضا ما احتج به على من جعل سبب مجيء كلمة الشك (إمّا) في قوله سبحانه : ﴿... فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه : ١٢٣] هو ((للإيقاد بأن الإيمان بالله والتوحيد لا يشترط فيه بعثه الرسول وإنزال الكتب وأنه إن لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الإيمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكتهم من النظر والاستدلال))^(٥)، إذ بين صدر المتألهين ضعف هذا الرأي بقوله : ((ما ذكره يوجب تخصيص الهدى والإرسال والإنزال ، وهو تخصيص بغير دليل ، لأن المراد منه كما ذكره بعضهم كلّ دلالة وبيان ، فيدخل فيه غرائز العقول وقيام الأدلة ، والقدرة على النظر والاستدلال ، وكلّ كلام نزل على كلّ نبي))^(٦)، أي أن أرسال الانبياء والرسل والكتب شامل للعقل والاستدلال والكلام البياني وغيرها من التفاصيل التي لا يمكن للعقل سير غورها بمفرده، وعليه لا يصح تخصيص الأرسال بالإيمان بالله واليوم الآخر.

(١) التفسير ج ٢ ص ١٥٣.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٥ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٥.

(٥) الزمخشري ، الكشاف ج ١ ص ٢٧٥.

(٦) التفسير ج ٣ ص ١٦٥.

المبحث الثاني : أسس التفسير بالمأثور

المطلب الأول : أسس التفسير بالمأثور ، ماهيتها ، أهميتها

أولاً : ماهيتها

ثمة اختلاف في ماهية التفسير بالمأثور عند الباحثين، فمنهم من يراها شاملة لمباحث علوم القرآن، والمأثور عن النبي وآله ﷺ والصحابة والتابعين، ومنهم من يخرج مباحث علوم القرآن ويقصرها على النبي ﷺ وآله ﷺ وغيرهم من الصحابة والتابعين، ولإيضاح هذا الاختلاف نورد الأقوال الآتية :

يرى محمد حسين الصغير^(١) : أن المصدر النقلي هو التفسير المنقول من المأثور، والذي يشمل تفسير القرآن بالقرآن من خلال ارجاع المشابه الى المحكم، والمجمل الى المبين، و المهم الى المعلن وهكذا، ويشمل أيضاً: تفسير القرآن بالرواية الصادرة عن النبي ﷺ، في بيان ما أجمل من القرآن، أو تفريع من اصل ذكر في آية ما، مع اختلاف في مصدر الرواية، بين آل البيت ﷺ، والصحابة والتابعين^(٢).

وذكر خالد العك^(٣) أن ((التفسير النقلي : هو التفسير بالمأثور، وهو يشمل التفسير الذي جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، حيث ما أجمل في آية فُسّر في آية أخرى. كما يشمل القراءات ... والتفسير الوارد عن النبي ﷺ... والتفسير الوارد عن الصحابة الذين عاصروا زمن نزول الوحي... وكذا أدرج علماؤنا تفسير التابعين، والحقوه بالتفسير بالمأثور، لاعتبارهم عايشوا اصحاب النبي عليه الصلاة والسلام...))^(٤)، ويتفق مع هذا الرأي -القائل بجعل علوم القرآن والوارد عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين من المنقول- بعض العلماء^(٥).

أما الرأي الآخر والذي يرى حصر المنقول بالوارد عن النبي ﷺ، والأئمة ﷺ والصحابة والتابعين ﷺ- فهو ما ورد عن السبحاني بقوله: ((ومن التفسير بالمنقول هو تفسير القرآن بما

(١) ينظر : المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص ٦١.

(٢) أصول التفسير وقواعده ص ١١١.

(٣) ينظر : الرومي ، فهد، بحوث في أصول التفسير ومناهجه ص ٧١. الهوي ، جمال و زهد ، عصام ، التفسير ومناهج المفسرين ص ٧٧. حسين ، عماد علي ، التيسير في أصول واتجاهات التفسير ص ٩٥.

(٤) أستاذ متمرس في كلية الفقه - جامعة الكوفة - العراق.

(٥) * * * مدرس في إدارة الافناء العام - دمشق - سوريا.

أثر عن النبي والأئمة المعصومين (عليه السلام أو الصحابة والتابعين)^(١)، ويرى آخر ((أن التفسير المأثور ما صح عن النبي ﷺ أو كان له حكم المرفوع، مما روي عن الصحابة...))^(٢)، والقول الأخير لا يدخل التابعين ضمن التفسير بالمأثور، ولعل سبب الاختلاف في توسيع دائرة المباحث النقلية وتضييقها، يرجع إلى الفرق بين اللغة والاصطلاح في معنى النقل والمأثور، إذ معنى الأول (النقل) في أصل اللغة هو تحويل الشيء من مكان لآخر^(٣)، ومعنى الثاني (المأثور) : هو ما نقله خلف عن سلف^(٤)، أو المروي المنقول^(٥)، وجعلنا (ما نقله خلف...) و (المروي المنقول) تدلان على أن المأثور هو ما جاء بالنقل، لكن هذا لا يعنى الترادف، فاللغة والقراءات والتاريخ أيضا جاءت بالنقل، فلم لم تدخل ضمن تعريف المأثور؟ فتوهم الترادف، الذي منشأ اللبس في فهم الأصل اللغوي جعل أصحاب الأقوال السابقة يجعلون النقل هو المأثور، مما دفعهم للاختلاف في ادخال الوارد عن القرآن ضمن المأثور، وعليه يجب التفريق بين النقل والمأثور ، فالنقل عام شامل لكل ما نقل والمأثور خاص بما نقل عن النبي وآله ﷺ، بإحدى طرق النقل.

ويؤيد هذا الرأي ما قاله أصحاب علم دراية الحديث ومصطلحه، إذ يلاحظ أنهم يطلقون مصطلح الاثر على الوارد عن النبي ﷺ، مع اختلافهم في طرقه ، لكن لم يقولوا بأن الاثر هو النقل ، بل قالوا هو الحديث أو الخبر أو كليهما وغير ذلك، ((الأثر أعم مطلقا من الحديث والخبر ، فيقال لكل منهما أثر ، بأي معنى اعتبر، وقيل : إن الأثر مساوي للخبر ، وقيل : الأثر ما جاء عن الصحابي))^(٦) ((الأثر : هو أعم من الخبر والحديث ، فيقال لكل منهما أثر بأي معنى اعتبر... و: قيل : إن الأثر مساو للخبر... و: قيل : الأثر ما جاء عن الصحابي ، والحديث ما جاء عن النبي ، والخبر أعم منهما... والآثار : هي أقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم... [وقيل: يرادف الحديث... [وقيل]: الأثر في الأشهر الأعراف أعم من أن يكون قول النبي ﷺ، أو الإمام ﷺ، أو الصحابي ، أو التابعي . وفي معناه : فعلهم وتقريرهم . ومنهم من يقول : الأثر ما جاء عن الإمام ﷺ أو الصحابي . وفي أصحابنا - رضوان الله عليهم - من يؤثر هذا الاصطلاح ، ويخص الأثر

(١) السبحاني ، جعفر ، المناهج التفسيرية في علوم القرآن ص ١٥٨ .

(٢) عباس ، فضل حسن ، التفسير أساسياته واتجاهاته ص ١٨٤ .

(٣) ينظر : ابن فارس ، معجم اللغة ص ٨٨٠ .

(٤) ينظر : الرازي ، زين الدين ، مختار الصحاح ص ١٣ مادة (أ ث ر) .

(٥) ينظر : الجوزي ، جمال الدين ، تقويم اللسان ص ١٦٩ باب الميم .

(٦) الصدر ، حسن ، نهاية الدراية ص ٨٢ .

بما عن الأئمة... [وقيل: يرادف الحديث في الأكثر...]^(١).

واشترط احد الباحثين في الحديث الشريف المستعمل لبيان القرآن : صحة صدوره عن النبي الاكرم ﷺ، مع كونه في صدد البيان للآية الكريمة^(٢).

ومما تقدم يمكن أن يُعرف التفسير بالمأثور: ما صح وروده عن النبي ﷺ، في بيان الآيات القرآنية.

أما تعريف أسس التفسير بالمأثور يكون (ما يركز عليها كل الاصول والقواعد الضابطة للحديث المبين للآية القرآنية الصحيح المروي عن النبي ﷺ).

ثانياً : أهميتها ، وأسباب الاعتماد عليها

تكمُن مكانة المأثور النبوي في تفسير القرآن الكريم ، بأنه بيان للمراد الالهي بدليل قوله تعالى : ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل : ٤٤] فالنبي ﷺ قام بتفسير القرآن قولاً وعملاً، وأمر المسلمين بالتأسي به كالصلاة والحج^(٣)، فكان أول مرجع لفهم غوامض التنزيل ومعرفة ما أشكل منه، فتصدى ﷺ لتفصيل ما أجمل من القرآن وبيان ما أبهم في أحاديثه وسيرته وتشريعاته^(٤)، إذ ورد عنه ((...صلوا كما رأيتموني أصلي...))^(٥) شرحاً لقوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾ [البقرة : ١١٠] وقوله ﷺ ((خذوا عني مناسككم))^(٦) بيانا لقوله تعالى : ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران : ٩٧]

وكان الصحابة يسألون النبي ﷺ كلما تلا عليهم القرآن، وروى ابن مسعود أنه كان الرجل منّا إذا تعلم عشر آيات ، لم يجاوزهنّ حتى يعرف معانيهن والعمل بهن، وروى عن الإمام علي عليه السلام : وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ كان يسأله ويستفهمه، حتى كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي أو الطارئ فيسأله ﷺ حتى يسمعوا، ثم قال عليه السلام : وكان لا يمر من ذلك شيء

(١) نزاد ، محمد رضا ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ص ١٤ .

(٢) ينظر : الحجار ، عدي ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٦٠ .

(٣) ينظر : الاصفهاني ، محمد علي ، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن ص ٨٤ .

(٤) ينظر : معرفة ، محمد هادي ، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج ١ ص ١٥٧ .

(٥) البخاري ، محمد بن اسماعيل ، صحيح البخاري ج ٨ ص ٩ .

(٦) الرافعي ، فتح العزيز ج ٧ ص ٣٠٣ .

إلا سألت عنه وحفظته^(١).

أكد الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) على أهمية المأثور عن النبي والأئمة عليهم السلام بقوله : ((واعلم أن الرواية ظاهرة في اخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن الأئمة عليهم السلام ، الذين قولهم حجة كقول النبي صلى الله عليه وآله، وان القول فيه بالرأي لا يجوز))^(٢).

ويرى السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ) أن أهل البيت عليهم السلام هم أعلم الناس بمنزلة القرآن الكريم وسموه وعلو منزلته^(٣)، إذ قال ((فالعرة هم الادلاء على القرآن، والعالمون بفضله . فمن الواجب أن تقتصر على أقوالهم ، ونستضي بإرشاداتهم))^(٤).

وتوصل محمد حسين الصغير إلى ((إن المصدر الثقلي ، ولك أن تسميه الشرعي ، مصدر له أهميته الخاصة في تفسير القرآن الكريم لأنه يصدر عن صاحب الرسالة وآله وأصحابه ، فما توافرت لدينا الأدلة على صحة سنده في طريقه إلى النبي ، كأن يكون متواترا ، أو مجمعا عليه مثلا ، وجب قبوله ، وهو حجة علينا لا يجوز إغفاله))^(٥).

بعد معرفة مكانة الحديث النبوي في التفسير تبين لنا أسباب الالمام بالأسس الضابطة له^(٦) وحسب الآتي :

١. إذ من خلالها تتوصل الى معرفة سند الحديث واصل تحقيق صحته من سقمه فتُجنَّب تفسير الآية بحديث سقيم السند.
٢. كما تضبط لنا متن ذلك الحديث تجنباً للوقوع في التحريف وتغيير المعنى وبالتالي يتكون فهما خاطئا لمراد الآية .
٣. كما توصل لفهم ما يدل عليه المتن من خلال معرفة دلالة الحديث وقواعدها.

(١) معرفة ، محمد هادي ، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ج ١ ص ١٥٨.

(٢) البيان ج ١ ص ٤.

(٣) البيان ص ١٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المبادئ العامة في تفسير النص القرآني ص ٦٧.

(٦) ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٦١ وما بعدها.

المطلب الثاني : الأسس الضابطة للتفسير بالمأثور

إن الاسس الضابطة للتفسير بالمأثور ثلاثة ، منها ما يتعلق بسند الرواية ومنها ما يتعلق بألفاظ الرواية ومنها ما يتعلق بدلالة الرواية ، سنذكرها على النحو الآتي :

أولاً : أسس السند

يراد بالسند : الطريق الموصل للمتن المكون من الرواة^(١) . وأما الاسناد فهو رفع الحديث الى المعصوم^(٢) ، والاسناد يقابله الوقف^(٣) ؛ لأن الحديث إما مرفوع قد عزاه راويه الى المعصوم^(٤) أو موقوف وقف فيه الاسناد على الراوي ولم يصل إلى المعصوم^(٥) ، كما وقف رواية الحديث في بعض الأحيان على زرة أو غيره^(٦) ، ويجب النظر الى سنده الموقوف عليه و النظر الى الذي وقف عليه ، فالموقوف على ابن عباس غير الموقوف على كعب الاحبار ، لأن الاول عُرف بسمو مكانته ، بينما الثاني عرف بموضوعاته في التفسير ، وأما المرفوع فيجب التحقق من أحوال رواة سنده وصولاً الى المعصوم^(٧) .

وثمة جملة من الاسس السندية يجب على المفسر التعرف على حدودها ، وهي كالآتي^(٨) :

١- التفريق بين الحديث المستجمع الصفات وغير المستجمع لها ، فالأول يكون حجة في التفسير ما لم يتعارض مع ضرورات الدين والعقل أو يتعارض مع حديث أرجح منه ، وأما الثاني فيحق للمفسر أن يستعمله كشاهد على أحد المعاني المحتملة للآية ، شرط أن يثبت على أن هذا مجرد وجه محتمل ؛ لأن حديثه لا يحتاج به ؛ كي يتجنب إيهام القارئ بالجزم .

٢- هناك توظيفات لا تعدو كونها محتملات تفسيرية ؛ لأنها عادة لا تستدعي الدقة في الاسانيد ، كالأحاديث المستعملة في الشاهد للقصص القرآني ، وروايات اسباب النزول التي تنحصر بعض تطبيقاتها على بعض الافراد أو المصاديق أو الظروف الزمانية والمكانية ، وكذا الاحاديث

(١) ينظر : الشهيد الثاني ، الرعاية في علم الدراية ص ٥٣ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

(٣) ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٦٣ .

(٤) ينظر : نزاد ، محمد رضا ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ص ١٨٢ .

(٥) ينظر : المصدر نفسه ص ١٨٤ .

(٦) ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٦٤ .

(٧) ينظر : المصدر نفسه ص ٣٦٩ - ٣٧٤ .

التأريخية وروايات المغازي، وأحاديث المواعظ والاخلاق، فهذه التوظيفات مما يستأنس بها ما لم تعارض حديث أرجح منها.

٣- معرفة قواعد علم الدراية : لأن نقد الاسناد دقيق ، فلا بد من الالمام بمعرفة الموقوف من المرفوع، وتتبع الرواة للمعرفة وثاقبتهم، ومتابعة الزيادة التي تحصل للرواة أثناء الاسناد.

ثانيا : أسس المتن

يُعرف المتن بأنه : ((ألفاظ الحديث المقصودة بالذات التي تتقوم بها المعاني ... [أو] : ما ينتهي إليه الإسناد))^(١)، أي إن المتن هو ما يتعلق بنفس كلام المعصوم عليه السلام ، الذي وصل عن طريق السند.

إن أغلب أسس المتن راجعة إلى المباحث اللغوية؛ لأنها عبارة عن تراكيب لفظية توظف في استجلائها علوم اللغة، كالمفردات المعجمية ودلالاتها، وقواعد علمي النحو والصرف، وعلوم البلاغة، مع الانتباه إلى الشواهد الأدبية، وبناءً على ذلك تُعزى أسس المتن إلى الأسس اللغوية المذكورة في الفصل السابق ، إلا بعض الأسس التي تتعلق بالمتن الروائي خاصة ولا مدخل لها بمباحث علم اللغة، وهي^(٢) :

١- التمرس في طبيعة الفاظ المعصوم عليه السلام؛ إذ إنها تنصف برونق خاص يعرفه من تعمق في الحديث وتدارسه، فإذا تمّ ذلك تسنى للمفسر معرفة كون الحديث صادر من المعصوم أم لا، بملاحظة ركائز اللفظ أو منافاة الذوق الشرعي العام أو مخالفة الذوق اللغوي وغير ذلك مما يعرف بمعايشة الفاظ المعصوم عليه السلام .

٢- يجب أن يعلم المفسر أن صحة السند لا تعني بالضرورة صحة المتن، فقد يأتي الحديث صحيح السند، لكن متنه يعاني شذوذاً أو يتنافى مع الدين والعقل، أو يتصف بالركاكة التي تشير بالوضع.

٣- التفثيش في كتب اللغة عن ما يخفى من الفاظ المتن التي قد تنشأ بسبب بعد زمن الرسول ﷺ عن الأزمان التي جاءت بعده، أو قد تنشأ بسبب اختلاف لهجات المخاطبين، أو

(١) نزاد ، محمد رضا ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ص ١٤٥ .

(٢) ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٧٤ - ٣٧٧ .

ثالثا : أسس توظيف دلالة الحديث

5- يجب على المفسر الابتعاد عن المركّزات العقائدية غير الثابتة، والاعتماد على استيضاح

(٨) ينظر : المصدر نفسه.

دلالة الحديث؛ لتجنب الدلالات الباطلة التي لا يجوز الاعتماد عليها في العقائد اثناء استنباط دلالة الآيات القرآنية^(١).

٦- التريث والتفكير في الدلالة بين الاحاديث قبل استعمالها في التفسير، فقد يكون احد الاحاديث قرينة على فهم الآخر، أو قد يرجح أحدها على الآخر لقوة دلالة^(٢).

ويجب أن نبه على وجود أحد الاسس الضابطة للتفسير بالمأثور، لا تندرج ضمن انواع الاسس الثلاثة السابقة (السند ، المتن ، دلالة الحديث) ، بالرغم من أن استاذنا الحجار وضعها ضمن أسس السند، لكن هي امر خارج عنه، فقال ((ومن الأسس الضابطة لتوظيف المنقول في تفسير النص القرآني استجلاء الوقائع الخفية التي يمكن أن تكتنف الحديث الشريف إذ قد يروى الحديث بألفاظ معينة أو بيان معين لا تظهر منها بعض الدلالات إلا بالتأمل في ظروفه مثل التفريق بين المكي منها والمدني أو ما كان في الغزوات أو غيرها...))^(٣)، والوقائع الخفية التي تكتنف الحديث هي ظروف خارجية لا علاقة لها بأحوال الرواة، بل هي تتعلق- بحسب ما يفهم من كلام استاذنا الحجار- بإمكانة معينة أو أحداث معينة ، وعليه نقترح أن يوضع هذا الاساس ضمن نوع رابع من أسس التفسير بالمأثور تحت عنوان (الظروف الزمانية والمكانية للحديث).

المطلب الثالث : أسس التعامل مع المأثور وتوظيفها عند صدر المتألهين الشيرازي

نحن صدر المتألهين في التعامل مع الحديث الشريف مناحي متعددة، منها ما يتعلق بالسند ، ومنها ما يتعلق بالمتن، ومنها ما يتعلق بدلالة الحديث، إذ كان له رؤية تتناسب ورؤيته الى كيفية توظيف الحديث في تفسير النص القرآني، وعلى النحو الآتي :

أولاً : المنهج العام في التعامل مع المأثور وأهم مباحث النقل بالمأثور الواردة في التفسير

١- المنهج العام

وجد البحث أن منهج صدر المتألهين الشيرازي بشكل عام- يسير على طريقين، الطريق الأول : هو ذكر الرواية لتعزید رأي أو لبيان توافقه مع معنى قرآني أو لتكون أحد وجوه تفسير معنى آية ما.

(١) ينظر : الحجار ، الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني ص ٣٨٤.

(٢) ينظر : المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٧٢ وما بعدها.

وأما الطريق الثاني : فهو بنقل كلام أحد العلماء في تفسير الآية يحتوى على استشهد بالروايات، والاسلوب الاخير أقل نسيبا استعمالا من الاسلوب الاول.

و بالرغم من كثرة الاستشهد بالحديث في تفسير صدر المتألهين الشيرازي، ألا أنه في موارد ليست بالقليلة لم يستعن بالمأثور في تفسير بعض الآيات^(١)، ولعل السبب يرجع الى عدم وجود رواية تفسر تلك الآيات، وبالتتبع يمكن القول أن صدر المتألهين لم يهمل الأساس الروائي في التفسير، بل جعله شاهدا له في كثير من الموارد.

وبعد الاشارة الى هذا المنهج ، تنتقل الى ذكر بعض النماذج التطبيقية من التفسير حول الطريق الاول والمتربة كالآتي :

أ- النموذج الاول: ما استشهد به صدر المتألهين الشيرازي؛ لتعزید رأيه في الانسان الكامل، الذي يعبد الله في جميع أسمائه وصفاته، وهو الطريق الجامع لطرق سائر المظاهر الالهية من أسماء وصفات فقال: ((أكمل أفراد الإنسان محمّد ﷺ فإن الاسم الإلهي كما هو جامع لجميع الأسماء وهي تتحد بأحديته الجمعية كذلك طريقه جامع طرق الأسماء كلها وإن كان كل واحد من تلك الطرق مختصاً باسم ربّ مظهره ويعبد ذلك المظهر من ذلك الوجه ويسلك سبيله المستقيم الخاص به وليس الطريق الجامع لطرق سائر المظاهر إلّا ما سلكه المظهر الجامع النبوي الختمي - على الشارع فيه وآله أفضل صلوات الله وتسليماته - وسلكه خواصّ أمته الذين هم خير الأمم وهو طريق التوحيد الذي عليه جميع الأنبياء والأولياء سلام الله عليهم أجمعين))^(٢).

ثم استشهد بحديث للرسول ﷺ نقله بالمعنى فقال : ((ويؤيد ذلك ما رُوي عن رسول ﷺ لما أراد أن يبين ذلك للناس خطأ خطأ مستقيماً ، ثم خطّ من جانبيها خطوطاً خارجة من ذلك الخطّ ، وجعل الأصل الصراط المستقيم الجامع ، والخطوط الخارجة منها جعل سبل الشيطان كما قال الله تعالى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الانعام : ١٥٣] يعنى السبل التي لكم فيها السعادة والنجاة، وإلّا فالسبل كلها إليه ، لأن الله متّهيّ كلّ سبيل فإليه يرجع الأمر كلّهُ ، ولكن ما كلّ من رجع إليه وآب سعد ونجى عن التفرقة والعذاب ، فسبيل السعادة واحدة ﴿قُلْ

(١) ينظر : التفسير ج ١ ص ٨٣-٨٦ ، ٤٢٤-٤٣١ ج ٢ ص ١٦٨ ج ٣ ص ٢٣٦-٢٤٣ ، ١٦٨-١٧٠ ، ٤٦٣-٤٦٦ .
ج ٥ ص ٢٣-٢٥ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٦٤-٦٦ ، ٧٣-٧٤ ج ٦ ص ٩٠ ، ٩٦ ، ١٢٠ ، ١٥٣ ، ٣٩٣ ج ٧ ص ١٧-١٩ ، ٣٣٣ ، ٣٣٣ ، ٧٤ ، ٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٤٢ ، ويقرب منه ج ٤ ص ٥١ وما بعدها.

هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴿١٠٨﴾ وَأَمَّا جَمِيعُ السَّبْلِ فَعَاثِيهَا كُلُّهَا إِلَى اللَّهِ أَوَّلًا ثُمَّ يَتَوَلَّاهُ الرَّحْمَنُ آخِرًا ، وَيَبْقَى حُكْمُ الرَّحْمَنِ فِيهَا إِلَى الْأَبَدِ الَّذِي لَا نَهَايَةَ لِبَقَائِهِ^(١).

ومن بطالع نص الحديث القائل ((حَطَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَا يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ هَذَا سَبِيلُ اللَّهِ مُسْتَقِيمًا ثُمَّ حَطَّ خُطُوطًا عَنْ يَمِينِ ذَلِكَ الْخَطِّ وَعَنْ شِمَالِهِ ثُمَّ قَالَ: وَهَذِهِ السَّبْلُ لَيْسَ مِنْهَا سَبِيلٌ إِلَّا عَلَيْهِ شَيْطَانٌ يَدْعُو إِلَيْهِ))^(٢) ويقارنه مع ما نقله صدر المتألهين الشيرازي، يجد أنه نقل فهمه للحديث، وكأنه يقول هذا حديث يتكلم عن الصراط المستقيم و سبيل الشيطان، لكن رؤيتي الخاصة ترشدني الى أن لهذا الحديث معنى أعمق يؤيد بأن الرسول ﷺ الانسان الكامل العالم بجميع الطرق ، وما هذا الحديث إلا اشارة لهذا المعنى؛ لذا قال في نهاية حديثه ((وهذه مسألة عجيبة لم أجد في وجه الأرض من عرفها حق المعرفة))^(٣)، وهذا يؤدي بنا للقول بأن صدر المتألهين الشيرازي لا يكتفي بسرد الاحاديث بل يلتفت الى باطن معنى الحديث بحسب ما يفهمه-

ب- النموذج الثاني : ما قام به صدر المتألهين الشيرازي من بيان وجه التوافق بين معنى التقوى في القرآن الكريم و ما جاء في حديث مروي عن النبي ﷺ إذ ذكر ثلاثة معاني للتقوى في القرآن الحكيم قائلا : ((والتقوى اطلق في القرآن على ثلاثة أشياء : أحدها : بمعنى الهبة والخشية ... والثاني : بمعنى الطاعة والعبادة... الثالث : بمعنى التنزيه للقلب عن الذنوب وهذه هي الحقيقة في التقوى دون الأولين))^(٤) ثم أورد معنى للتقوى عن طريق الرواية فقال : ((قد جاءت التقوى بمعنى اجتناب فضول الحلال ، وهو ما روي في المشهور عن رسول الله ﷺ إِنَّهُ قَالَ : إِنَّمَا سَبَى الْمُتَّقُونَ مُتَّقِينَ لَتَرْكُهُمْ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا عَمَّا بِهِ بَأْسٌ))^(٥).

وبعدها جاء بمعنى جامع بين ما ورد في القرآن الكريم وما جاء في الرواية قائلا : ((فإن أردت أن تجمع بين تلك المعاني وبين ما جاء في الخبر في حدّ جامع ومعنى بالغ ، فلك أن تقول

(١)التفسير ج ١ ص ٤٢.

(٢)السيوطي ، جلال الدين ، الدرالمشورج ج ٦ ص ٢٦٩.

(٣)التفسير ج ١ ص ٤٢.

(٤)المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٣ وما بعدها.

(٥) نص الرواية ((لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَذْغَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ جَذَارًا مِمَّا بِهِ بَأْسٌ)) السيوطي، الفتوح

الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ج ٣ ص ٣٣٧.

: التقوى هو الاجتناب عما يخاف منه ضرر في الدين ؛ ثم الذي يخاف الضرر منه في أمر الدين قسمان محض الحرام والمعصية ، وفضول الحلال - لأن الانهماك فيه أيضا يجزئ إلى الحرام المحض ، لأنه يوجب شره النفس وطغيانها وتمردّها وعصيانها - فمن أراد أن يأمن الضرر في أمر دينه فليجتنب عن فضول الحلال لئلا يقع في الحرام حتى يصير ذلك وقاية له عن كل شر^(١).

ت- النموذج الثالث : ما جاء في معنى (الكلمات) من قوله تعالى : ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة / ٣٧] ، إذ سرد صدر المتألهين الشيرازي مجموعة من الأقوال في معنى الكلمات منها ما مروى عن آل البيت عليهم السلام عن الإمام الباقر عليه السلام فقال ((وقيل : هي قوله : " لا إله إلا أنت ، سبحانك وبحمدك رب أني ظلمت نفسي فاغفر لي إنك خير الغافرين . اللهم لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك رب أني ظلمت نفسي فارحمني إنك خير الراحمين . اللهم لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك ، رب أني ظلمت نفسي فتب علي إنك أنت التواب الرحيم " عن مجاهد ، وهو المروى عن أبي جعفر الباقر عليهما السلام^(٢))).

وأورد رواية أخرى عنهم عليهم السلام قانلاً ((روي عن أهل البيت عليهم السلام : " إن آدم رأى مكتوبا على العرش أسماء مكرمة معظمة ، فسأل عنها . فقيل له : هذه أسماء لأجل الخلق منزلة عند الله تعالى والأسماء : محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام " فتوسل آدم إلى ربه بهم في قبول توبته^(٣))).

علّق صدر المتألهين الشيرازي على الرواية الاولى مشيراً الى ما يعنيه التسبيح، والتوبة، وانه ليس مجرد قول اللسان فقال : ((...فإن روح التسبيح والتحميد إنما يحصل للإنسان إذا توجه بقلبه إلى عالم التقديس والتحميد بالبراءة عن أذناس عالم الطبيعة وذمائمها . وروح التوبة والإنابة إنما يحصل عند رجوعه إلى الحضرة الإلهية بالتجرد عن ما سواها ، وليس في تحريك اللسان والشفتين بتلك الأدعية والأوراد كثير فائدة ، ما لم يكن معها حركة باطنية ورجوع معنوي إلى الجنة العالية...))^(٤)، وعلّق على الرواية الثانية بقوله : ((وفيما روي عن أهل البيت عليهم السلام

(١) التفسير ج ٢ ص ٥٤.

(٢) الطبرسي ، مجمع البيان ج ١ ص ١٧٥ ، وورد في تفسير القمي ج ١ ص ٤٥ الفاظ تقارب هذا المعنى.

(٣) وردت هذه الرواية باختلاف بعض الالفاظ في تفسير الشريف المرتضى ج ١ ص ٤١٣.

(٤) التفسير ج ٣ ص ١٣٠.

إشارة إلى مقامات هؤلاء الأخيار ، ودرجات هذه الذوات المكرمة والنفوس المطهرة في عالم عرش الله قبل بداية هذا الكون الدنيوي ، وبعد رجوعهم عن هذه الدار ، وأتصالهم بتلك الكلمات التي لا تبيد ولا تنفد^(١).

والذي يظهر من التعليقين الأخيرين هو التركيز على الاشارات التي تعطيها الروايات، وهذا مما يمتاز به الطابع العام للتفسير عند نقل الروايات التي لها علاقة بالمعاني العرفانية.

وبعد هذا البيان نتقل الى ذكر بعضا من النماذج التطبيقية للطريق الثاني وهي :

أ- النموذج الأول : ما نقله عن الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) في فائدة (لو) من قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة / ٢٠] فقال : ((قال في التفسير الكبير: إنَّ المشهور أنَّ كلمة (لو) تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، ومنهم من أنكرك ذلك وزعم أنَّها لا تفيد إلَّا الربط ، واحتجَّ بالآية والخبر . أمَّا الآية ... وأما الخبر : فقوله ﷺ : نعم العبد صهيبي^(٢)، لو لم يخف الله لم يمعه . فعلى مقتضى قولهم يلزم أنَّه خاف الله وعصاه ، وذلك متناقض . فعلمنا أنَّ كلمة (لو) لا تفيد إلَّا الربط))^(٣).

ثم عقب صدر المتألهين الشيرازي شارحاً كلام الرازي في المذهبين مع ذكر مذهب أهل الكشف في معنى ذهاب السمع والبصر، قائلًا : ((وفائدة هذه الشرطية على المذهب المشهور إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم الظاهريتين مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير الأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى ... وفائدتها على المذهب الأخير الإخبار عن ذهاب الحاستين عنهم في الحقيقة وعند أهل الكشف مع وجود الآيتين فيهم كأنهم أموات لا

(١) المصدر نفسه ج ٣ ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢) لمزيد من النماذج على هذا الطريق ينظر مثلا : المصدر نفسه ج ١ ص ٩٠ ، ١٢٠ ، ١٣٥ ، ١٥٠ ، ج ٢ ص ٤٥ ، ١٠٥ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢٩٩ ، ج ٣ ص ٩٧ ، ١٧٣ ، ٢١٣ ، ج ٤ ص ١٠٢ ، ٣٨٣ ، ج ٥ ص ٢٢ ، ٢٨ ، ج ٦ ص ١٤ ، ٢٢ . ج ٧ ص ٢٨ ، ٣٠ .

(٣) التفسير ج ٢ ص ٣٣ وما بعدها ، وينظر : مفاتيح الغيب ج ٢ ص ٨٨ ، والحديث ورد بلفظ ((نعم المراء صهيبي...)) القاسم بن سلام ، غريب الحديث، ج ٣ ، ص ٣٩٤ .

(*) وهو صهيبي بن سنان الرومي الذي يكنى أبو يحيى من أهل الموصل سبه الروم عندما كان صغيرا فأخذ لكتنهم (لهجنهم) ، قبل هرب من الروم الى مكة ، روى عن النبي ﷺ وروى عنه بن عمر وجابر وبنو عثمان ، وقال عن نفسه كُنَّا نرى رسول الله ﷺ يا يحيى وصحبته قبل أن ينزل عليه الوحي ، وقال عنه الرسول ﷺ صهيبي سابق الروم الى الجنة ، وفاته سنة ٣٨ هـ . ينظر : الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ١٦ ص ١٩٥ .

يشعرون عند الله وعند أوليائه كما قال : ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الضُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ [النمل : ٨٠] ، مع أنهم يحسّون ويتحركون كالأحياء ...^(١)، أي انه لم يكتفِ بنقل الرأي بل شرحه لبيان ما يؤدي اليه كلا الرأيين.

ب- النموذج الثاني : ومن الموارد التي ذكر فيها قول لأحدى الفرق استشهدوا برواية عن النبي ﷺ ، هو ما نقله الفخر الرازي عن المعتزلة في أن (اللقاء) الوارد في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقَوْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة / ٤٦] لا يعني الرؤية فقال : ((وقالت المعتزلة : لفظ (اللقاء) لا يفيد الرؤية . والدليل عليه الآية والخبر والعرف : أمّا الآية ... وأمّا الخبر فقوله ﷺ : من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان» وليس المراد (رأى الله) لأن ذلك وصف أهل النار))^(٢).

ت- النموذج الثالث : ومن الموارد أيضا ما نقله عن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) في قصة تيه قوم النبي موسى عليه السلام ونزول المن والسلوى من قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ لَبَّيْنَا عَلَىٰ كُمُ الْغَمَامِ وَانزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة / ٥٧] فقال : ((وكيفية قصتهم : أنه لما ابتلاههم الله بالتيه إذ قالوا لموسى عليه السلام : ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة / ٢٤] حين أمرهم بالسير إلى بيت وحرّب العمالقة ، فوقعوا في التيه ، فصاروا كلّمًا ساروا تاهوا في قدر خمسة فراسخ أو ستة ، فكلمّا أصبحوا ساروا غادين ، فأمسوا فإذا هم في مكانهم الذي ارتحلوا منه كذلك حتّى تمت المدة ، وبوقاها أربعين سنة ...^(٣)

ثم استشهد الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) بحديث عن الصادق عليه السلام ((ومما روى أصحابنا الإمامية في هذه القصة عن الصادق عليه السلام أنه كان ينزل عليهم المن من وقت طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، فمن نام في ذلك الوقت لم ينزل نصيبه ، فلذلك يكره النوم في هذا الوقت))^(٤) .

وهذه الأمثلة هي أبرز ما وقعنا عليه في المنهج العام المتبع بنقل المأثور في التفسير، ويتنقل

(١) التفسير ج ٢ ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٩٦ وما بعدها، والقول منقول من الرازي، مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٥٤ وما بعدها، والحديث ورد في مسند أحمد بن حنبل ج ١ ص ٤٢٦.

(٣) التفسير ج ٣ ص ٤٢٠، ينظر : مجمع البيان ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) ينظر : الطبرسي ، مجمع البيان ج ١ ص ٢٢٥ .

البحث الى بيان أهم الموارد التي تناول فيها صدر المتألهين الشيرازي مباحث النقل بالمأثور ،
من سند الحديث ومثله ودلالته :

٢- أهم مباحث النقل بالمأثور الواردة في التفسير

دأب أكثر المفسرين، على الاقتباس من أنوار الحكم ومنايع علم النبي محمد وآله
الطاهرين عليه السلام المعنيين ببيان ما جاء بالقرآن الكريم، فنرى تفاسيرهم قد ملئت بنقل ما أثر
عنهم عليه السلام، في بيان كثير من الآيات، لكن وكما هو معلوم فإن الروايات تعرضت للدرس
والتحريف أو التصحيف، والاختلاف في دلالتها على معنى معين؛ لذا كان من الضروري على من
اراد الاجحار في تفسير الكتاب الالهي بالمأثور، أن يلم بقواعد علم الدراية وقواعد الجمع بين
الاحاديث وتأويلها، وصدر المتألهين الشيرازي وقع على تلك الضرورة، فلم يهمل مباحث السند
والمتن وفهم دلالة الحديث؛ لذا ذكرها في بعض الموارد ، وسنوردها في هذه الفقرة على النحو
الآتي :

أ- السند

أورد صدر المتألهين الشيرازي- في موارد قليلة- بعض الاحاديث أكد فيها أنها صحيحة أو
مسندة أو متصلة السند، وفي بعض الاحيان مع ذكر اسم الراوي ومصدر الرواية وبعض من
سلسلة السند ، مؤكداً بذلك على اعطاء السند أهمية ولو نسبياً، وسوف يتضح -لاحقاً- سبب قلة
الاهتمام بالسند .

والموارد التي وجدت في التفسير هو ما استشهد به على أن أسرار التنزيل أعلى من أن تدرك
بالفكر فقال : ((ومما يدل على أن أسرار التنزيل والإنزال أجل شأننا مما يعلم بقوة تفكير... ما رواه
الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني - بسنده المتصل إلى أبي بصير - عن أبي عبد
الله جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال : نحن الراسخون في العلم (...))^(١) فأثبت بذكر الكليني (ت
٣٢٩هـ) أنه جاء به من الكافي^(٢)، و أثبت اتصال سنده بقوله (بسنده المتصل) مما يعطي أكثر
اطمئناناً للحديث، ومن الروايات أيضاً ما ذكره في فضل العلم واستشهد بقول الكليني^(٣) ((فمن

(١)التفسير ج ٤ ص ١٥٩.

(٢)ينظر : الكافي ج ١ ص ٢١٣.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٤٤.

طريق أهل البيت عليهم السلام ما رواه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله بسنده المتصل عن سليم بن قيس الهلالي ، قال : سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : في كلام له العلماء رجلا (١) ، ومن الموارد التي أكد فيها -أيضا- على السند واتصاله قوله ((روى أيضا بسنده المتصل عن أبي جعفر عليه السلام قال : من طلب العلم...روى أيضا مسندا عن حفص بن غياث ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال يا حفص يغفر للجاهل...[وقوله] بهذا الاسناد قال : قال أبو عبد الله عليه السلام قال عيسى...[وقوله] روى أيضا مسندا عن جميل بن دراج ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إذا بغلت النفس (٢) (٣)).

ونقل حديث مرفوع الى الامام علي عليه السلام مع ذكر بعض من السند فقال : ((عن عدة من أصحابه ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، رفعه - قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر : ايها الناس إذا علمتم فاعملوا (٤) (٥) (٦) ، ويلاحظ هنا تأكيده على أن الحديث مرفوع فضلا عن ذكر بعض رواة السند مما يسهل الرجوع الى كتب الجرح والتعديل والتأكد من وثاقبتهم.

و أما بالنسبة للموارد التي ذكر فيها اسم الراوي وكتابه فهو ما نقله عن ابن بابويه القمي (ت ٣٢٩هـ) في وجود الجسم الكبير في المكان الصغير فقال: ((فإن قلت : كيف يكون الشق الأول - وهو وجود الجسم العظيم في المكان الصغير ممتنعا غير مقدور ، وقد روى محمد بن علي بن بابويه القمي - ره - في كتاب التوحيد - بسنده المتصل : انه جاء رجل الى الرضا عليه السلام (...)) فحوت الرواية على اسم الراوي (القمي) و كتابه (التوحيد) و اتصال سنده.

وفي مورد مقارب لهذا ما نقله عن القمي (٦) ايضا فقال : ((وذكر الشيخ الجليل محمد بن علي بن بابويه القمي - رحمهما الله - في الفقيه رواية عن زرارة بن أعين ، أنه سئل ابو عبد

(١) التفسير ج ٣ ص ٢٢١.

(٢) ينظر : الكافي ج ١ ص ٤٧ .

(٣) التفسير ج ٣ ص ٢٢٢.

(٤) ينظر : الكافي ج ١ ص ٤٥.

(٥) التفسير ج ٣ ص ٢٢١ وما بعدها.

(٦) ينظر : التوحيد ص ١٣٠.

(٧) التفسير ج ٣ ص ٤٣٩.

(٨) ينظر : من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٧٩.

الله ﷻ عن خلق حواء...^(١)، وذكر الراوي والكتاب يسهل كثيرا التحقق من صحة الرواية.

وفي مورد ذكر فيه أسم الراوي ولقبه و كتابه و الموضوع الذي ورد فيه الحديث، مع التأكيد على الاتفاق على صحته فقال : ((...ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام ، ثقة المحدثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي^(٢)، وهو حديث متفق على صحته الجميع^(٣))). وهذا من الموارد النادرة التي توحى بتحري مكانة الراوي مع التأكيد على صحة الحديث، ومن الموارد النادرة أيضا ذكر سلسلة سند متصلة بالمعصوم ﷺ فقال عن ((الكليني طاب ثراه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي عمير ، عن جميل بن دراج ، عن ابن طيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : إن الله احتج على الناس...))^(٤).

بـد الفاظ المتن

وضَّح صدر المتألهين الشيرازي -أثناء نقله لبعض الروايات- اختلاف الالفاظ مع وحدة المعنى، وفي بعضها ذكر الاختلاف مع الإشارة الى الاتفاق على صحة الحديث، كما ذكر بعض الروايات مبينا زيادة الفاظ احداها عن الاخرى.

ومن الروايات التي ذكر فيها اختلاف الالفاظ ما رواه في السكوت عن ما لا علم للرجل به اذ نقل عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قوله : ((أدركت في هذا المسجد مائة وعشرين من أصحاب رسول الله ﷺ، ما منهم من أحد يسئل إلّا ودَّ أن أخاه كفاه ذلك^(٥)))^(٦)، ثم قال مشيرا الى أن الرواية القادمة توافق الاولى لكن باختلاف الالفاظ بينهما ((وفي لفظ آخر : كانت المسألة تعرض على أحدهم، فبرَّدها إلى الآخر حتى يعود إلى الأول^(٧)))^(٨).

ومن الموارد في هذا الصدد ما ذكره في العفو الالهي عن المذنبين، بعد الاستدلال بالآيات

(١) التفسير ج ٣ ص ٨٧.

(٢) ينظر : الكافي ج ١ ص ١٠.

(٣) التفسير ج ٤ ص ٣٩٩.

(٤) ينظر : الكافي ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها.

(٥) التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٦) ينظر : الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي ج ١ ص ٢٤٨ وما بعدها رقم الحديث (١٣٧).

(٧) التفسير ج ٣ ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٨) المكي، أبو طالب، قوت القلوب ج ١ ص ٢٣٨.

(٩) التفسير ج ٣ ص ٢٣١.

قال : ((وفي الخبر : لو لم يذنبوا لخلق الله خلقا يذنبون ليغفر لهم^(١)))^(٢)، ثم ذكر الاختلاف فقال : ((وفي لفظ آخر : لذهب بهم وجاء بخلق آخر يذنبون فيغفر لهم ، إنه هو الغفور الرحيم^(٣)))^(٤)، ويقرب من هذا الامر ما رواه في وصف الخلق في الارحام قائلًا : ((...في وصف ملك الأرحام : إنه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا ، فيقول : يا رب أذكر أم أنثى أسوي أم معوج ؟ فيقول الله ما شاء ، ويخلق الملك^(٥)))^(٦)، ثم قال : ((وفي لفظ آخر : يصور الملك فيها الروح بالسعادة والشقاوة^(٧)))^(٨).

أما الموارد التي بين فيها الاتفاق في الحديث مع اختلاف الفاظه ، ما أورده من غير طرق الامامية ، لكن بالإشارة على انه متفق من طريق الامامية بقوله : ((روي أيضا في كتاب الكافي^(٩) حديثا متفقا عليه عن أبي عبيدة ، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام - يقول : الله تعالى أشد فرحا بتوبة عبده من رجل أضلّ راحلته (...))^(١٠)، ثم عقبه بحديث جاء في صحيح مسلم^(١١) قائلًا : ((وهذا الحديث مما هو منقول في غير هذه الطريقة عن رسول الله صلى الله عليه وآله بزيادة ألفاظ آخر ، وهو إنه قال صلى الله عليه وآله : الله [تعالى] أفرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في أرض مهلكة معه راحلته ... وفي بعض الألفاظ: فقال من [شدة] فرحه إذا أراد شكر الله : أنا ربك ، وأنت عبدي))^(١٢)، وهو بهذ الأسلوب اعطى للحديث شهرة بين الفريقين ، مؤكدا على تنوع مصادره ولم يقتصر على الامامية فقط، وفي مورد آخر بنفس الاسلوب قال معلقاً على حديث اختلفت الفاظه وتشابه مراده : ((...وهذا الحديث متفق عليه بين الفريقين وان اختلف في صورة الألفاظ))^(١٣).

(١) ينظر : بن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل ج ٤ ص ٣٨٠ رقم الحديث (٢٦٢٣)

(٢) التفسير ج ٣ ص ٣٣٦.

(٣) ينظر : ابن ابي الدنيا، عبد الله بن محمد، حسن الظن بالله ص ٣٧ رقم الحديث (٢٤)

(٤) التفسير ج ٣ ص ٣٣٦.

(٥) ينظر : النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم ج ٤ ص ٢٠٣٧ رقم الحديث (٢٦٤٥)

(٦) التفسير ج ٤ ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٧) ينظر : الكليني، الكافي ج ٦ ص ١٣ وما بعدها.

(٨) التفسير ج ٤ ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٩) ينظر : الكافي ج ١ ص ٤٣٥.

(١٠) التفسير ج ٣ ص ١٣٤.

(١١) ينظر : ج ٤ ص ٢١٠٣ رقم الحديث (٢٧٤٤)، ص ٢١٠٤ رقم الحديث (٢٧٤٧).

(١٢) التفسير ج ٣ ص ١٣٥.

(١٣) المصدر نفسه ج ٥ ص ١٨١.

وأما بالنسبة لسرد روايتان في احدهما زيادة، هو ما نقله في بيان أن الإنسان أشرف المخلوقات قال : ((قد وقع التأكيد في هذا المعنى منه ﷺ بأمر كثيرة منها قوله : إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ^(١)))^(٢) واتباعها بذكر رواية مختلفة في لفظ فقال : ((ورواية على صورة الرحمن ^(٣)))^(٤) ثم ذكر رواية فيها زيادة على الرواية الأولى فقال : ((... في وصيته بعض أصحابه في الغزو: إذا ذبحت فأحسن الذبحة وإذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته ^(٥)))^(٦)، وبهذه الزيادة ، اعطى ايضاح أكثر بموضوع شرفية الانسان، ومعاملته.

تد تصحيح دلالة بعض الأحاديث

تطرق صدر المتألهين الشيرازي في بعض المواضع الى تصحيح ما يدل عليه الحديث وأنه ليس كما يتداول عند بعض الفرق والاشخاص، ومن أمثلة ذلك ما وضحه من مذهب مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من أن النار للكفار فقط وأن من شهد بشهادة لا اله إلا الله دخل الجنة وإن كان عاصياً فقال مصححاً هذا الفهم : ((وأما تمسكهم بمثل قوله ﷺ : من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ^(٧)، وفي رواية : وجب عليه الجنة ^(٨)، فهو ضعيف، لأنه إنما ينفي خلود النار - لا الدخول فيها واعلم إن الايمان إذا كان حقيقياً بالغاً الى حد علم اليقين يمكن القول بعدم دخول صاحبه في النار ، ولكن قلّ ما يحصل هذا المقام لأحد إلّا مع اجتنابه عن الكبيرة ، وذلك لكونه متوقفاً على صفاء كامل في القلب وتجرد بالغ عن أغراض النفس ولذاتها الحيوانية ^(٩))).

وبعد بيان دلالة الحديثين - والتنبيه على ضعف الاستدلال بهما - نقل حديث عن الايمان، فقال : ((والذي يدلّ على أنّ الايمان القوي يمنع صاحبه عن دخول النار ، ما جاء عن رسول الله ﷺ إنه يقال يوم القيامة : اخرجوا من النار من في قلبه مثقال من الايمان ، ونصف مثقال ،

(١) ينظر : البخاري، صحيح البخاري ج ٨ ص ٥٠ رقم الحديث (٦٢٢٧).

(٢) التفسير ج ١ ص ١٠٧.

(٣) ينظر : القاضي، ابو يعلى، ابطال التأويلات ص ٨١.

(٤) التفسير ج ١ ص ١٠٧.

(٥) ينظر : مع تفاوت بالالفاظ : الدارقطني، الصفات ص ٤٤-٤٧ وما بعدها.

(٦) التفسير ج ١ ص ١٠٧.

(٧) ينظر : بن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل ج ٤ ص ٣٨٠ رقم الحديث (٤٦٤).

(٨) ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٨٠ رقم الحديث (٢٢١٢٧).

(٩) التفسير ج ٣ ص ٣٢٦ وما بعدها.

وربع منقال ، وشعيرة ، وذرة^(١)، وبمعناها شرح دلالاته ليبان طريقة الفهم الصحيح لهذه الرواية فقال : ((كلّ ذلك تنبيه على تفاوت درجات الايمان ، وأن هذه المقادير لا يمنع دخول النار . وفي مفهومه ان من كان إيمانه يزيد على منقال فإنه لا يدخل النار . وان من في قلبه ذرة من الايمان لا يستحقّ الخلود في النار - وإن دخلها))^(٢) .

ومن الامثلة التي نبه فيها على ضرورة الفهم الصحيح للحديث، ما ذكره في المراد من الرواية الحاتمة على التفكير في الخلق وأنها تشير الى معرفة الخالق فقال ((...وأما قوله ﷺ: تفكروا في الخلق^(٣)، فذلك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق - وهو لنا ، لا علينا))^(٤) . وكذا في الرواية الحاتمة على الاهتمام بدين المعجزات ، وأن المراد منها تسليم الامور لله كما هو دأب كبار السن فقال : ((وأما قوله ﷺ: عليكم بدين المعجزات^(٥)، فليس المراد إلّا تفويض الأمور كلها إلى الله والاعتماد في الأمور عليه))^(٦) .

ويقرب من هذه الطريقة ما قاله في الرواية التي توصي بالتوقف في القدر، وأن هذا التوقف لا يعني كل ما يتعلق بالقدر كالتدبر به؛ لأنّ النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي فقال : ((قوله ﷺ: إذا ذكر القدر فأمسكوا^(٧)، فلاستدلال به ضعيف ، لأنّ النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي ، ولأنّ النهي عن الإمساك غير النهي عن النظر والتدبر))^(٨) .

ثانياً : أسس التفسير بالمأثور وتوظيفها في التفسير

١- الدليل العقلي

يرى صدر المتألهين الشيرازي أن الرواية إذا اتكأت على دليل عقلي تكون صحيحة

(١) ورد حديث بهذا المضمون مع اختلاف الالفاظ في صحيح البخاري ج ١ ص ١٧ (رقم الحديث: ٤٤).

(٢) التفسير ج ٣ ص ٣٢٧.

(٣) التفسير ج ٣ ص ٣٢٧.

(٤) الاصبهاني، ابي الشيخ ، العظمة ج ١ ص ٢١٦ (رقم الحديث: ٥).

(٥) التفسير ج ٢ ص ٨١.

(٦) ورد حديث بهذا المضمون مع اختلاف الالفاظ في زهرة الفردوس لابن حجر ج ١ ص ٧٨٧ (رقم الحديث: ٣٧٣).

(٧) التفسير ج ٢ ص ٨١.

(٨) الطبراني ، المعجم الكبير ج ٢ ص ٩٦ (رقم الحديث: ١٤٢٧).

(٩) التفسير ج ٢ ص ٨١.

المضمون، وإن كان في أحد روايتها ضعف، فالبرهان في هذا المورد مقدم على السند، ووجد البحث أن هذا الأساس أكثر ما استعمل في المسائل الاعتقادية والمسائل التي تتعلق بالعلم وما شابهها مقارنة بالمسائل التي تتعلق بالأحكام الفقهية، ومن الأمثلة على هذا الأساس :

ما استشهد به على علم الله تعالى وقضائه، إذ أثبت في بادئ الأمر أن الله سبحانه عالم في الازل بجميع الموجودات الروحية والجسمانية وهذا هو القضاء، فإذا اخرج هذا العلم من القوة الى الفعل على سبيل التجدد والانقضاء على التفصيل يسمى القدر^(١)، ويقول بعد هذا التفصيل ((فالإيمان بالقدر واجب من هذه الجهة ، والرضا بالقضاء فرض متحتم من هذا البرهان))^(٢)، أي أنه برهن على القضاء والقدر، وبعدها استشهد بحديث كان احد رواته من الغلاة وهو (اسحاق بن محمد)، بحسب ما صرح به في شرحه لإصول الكافي^(٣)، ولكن استشهد بروايته في هذا المقام، لأن -وكما بينا- البرهان مقدم على ضعف السند في هذه المسائل؛ لذا ذكر الحديث ولم يعبأ لضعفه فقال : ((ومن الأحاديث المستفيضة الشائعة بين طوائف العلماء المتفق عليها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني^(٤) رحمه الله في باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين منه عن علي بن محمد عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما رفعوه ، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالسا بالكوفة بعد منصرفه من صفين إذا أقبل شيخ فبحثا بين يديه ، ثم قال له : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ ما علوتم تلمة ولا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من الله وقدر ، فقال له الشيخ : عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين ، فقال له : مه يا شيخ فوالله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقامكم وأنتم مقيمون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالانكم مكرهين ولا إليه مضطرين، فقال له الشيخ : وكيف لم نكن في شيء من حالاننا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا ؟ فقال : أو تظنّ إنّه كان قضاء حتما وقدرًا لازما إنّه لو كان ذلك كذلك ، لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد . فلم يكن لائمة المذهب ولا محمداً للمحسن ولكان المذهب أولي بالإحسان من المحسن ، وكان المحسن أولى

(١) ينظر : التفسير ج ١ ص ٣٣٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر : ج ٤ ص ٢٧٥.

(٤) ينظر : الكافي ج ١ ص ١٥٥.

بالعقوبة من المذنب...)»^(١)، وهذا الرواية ما دامت متفقة مع البرهان الذي ذكره صدر المتألهين فهي مقبولة عنده.

ومن الروايات التي كان احد روايتها ضعيف (سهل بن زياد)^(٢)، ما رواه في فضل يوم الجمعة فقال : ((روى سهل بن زياد عن أبي بصير ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن يوم الجمعة سيد الأيام ، يضاعف الله فيه الحسنات ، ويمحو فيه السيئات ، ويرفع فيه الدرجات ، ويستجاب فيه الدعوات ، ويكشف به الكربات ، ويقضي فيه الحاجات العظام...))^(٣)، والذي يجوز لصدر المتألهين قبول هذا الحديث هو ما برهن عليه من مكانة هذا اليوم والحكمة المتعلقة به، إذ يرى أن وضع العبادات في أوقات معينة - ومنها يوم الجمعة - هو لإزالة الذنوب التي تتراكم على قلب الانسان طوال الاسبوع بسبب طبعه المجبول للعدول عن طريق الصواب والانشغال بالملذات، فيأتي يوم الجمعة ليذكرهم الى الحق قبل السقوط في الهاوية فقال : ((فلهذا وضعت العبادات وفرض عليهم تكرارها في الأوقات المعينة ليزول عنهم بها درن الطباع المتركمة في أوقات الغفلات ، وظلمة الشواغل العارضة في أزمانه اتخاذ اللذات وارتكاب الشهوات ، فيتنور بواطنهم بنور الحضور ويتنقش قلوبهم بالتوجه إلى الحق عن السقوط في هاوية النفس والعثور ، ويستريح بروح الروح وحب الوحدة عن وحشة الهوى وتفرق الكثرة))^(٤).

ومن الأمثلة أيضا ما رواه عن الكليني (ت ٣٢٩هـ) في ما يحتج به الله تعالى على الناس، إذ قال صدر المتألهين في -شرحه لإصول الكافي- على سند هذه الرواية (مجهول)^(٥)، لكن عضد فيها كلامه بعد اثبات الدليل العقلي في أن الله يحتج على من يترك الخوض في معرفة الله وتوحيده؛ لأن ذلك مما يعرف بالعقل فقال : ((فاعلم إن الذين لم يأتهم نذير في إقامة الحجة عليهم وعدمها

(١) التفسير ج ١ ص ٣٣٦ وما بعدها.

(٢) ينظر : صدر المتألهين، شرح أصول الكافي ج ١ ص ٢٢٠، ويذكر أن أحد الباحثين ادعى أن صدر المتألهين يوثق سهل بن زياد وسماه (سهل بن زياد الثقفى الخزار)، وهو اشتباه واضح، إذ صدر المتألهين يضعف سهل بن زياد ويوثق (عمر بن عثمان الثقفى الخزار) ، فالثقفى الخزار هو (عمر) وليس (سهل)، ينظر : مزيد ، علي خنجر، الصنعة الرجالية عند الشيخ صدر المتألهين الشيرازي في كتابه (شرح الأصول من الكافي) للكليني ص ١٢٦.

(٣) ينظر : الكافي ج ٣ ص ٤١٤.

(٤) التفسير ج ٧ ص ٢٣٠.

(٥) المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٣٥.

(٦) ينظر : ج ٤ ص ٣٤٧.

يوم القيامة أقسام : لأنهم إما مستعدون بحسب الفطرة لارتقاء طريق السعادة والخير أم لا ، وعلى الأول : إما أن يكونوا مقصرين فيما لا يدرك إلا بالشرعية لعدم استقلال العقل به ، وإما فيما سوى ذلك كمعرفة الله وتوحيده وعلمه وحكمته ، فالأولان لا يقام عليهما حجة بخلاف القسم الثالث لأن أدلة العقل وأسباب الهداية معه في كل وقت^(١)، ثم علق على أن هذا الكلام مستند على قاعدة التحسين والتقيح العقليين مردفاً ذلك برواية ذات السند المجهول فقال : ((هذا بحسب ما اقتضاه الدليل العقلي الموافق لما ذهب إليه أهل الحق من قاعدة التحسين والتقيح العقليين، وأما الدليل النقلي فالمستفاد من الأحاديث المروية عن أئمة العصمة والهداية سلام الله عليهم أجمعين : منها ما رواه صاحب كتاب الكافي^(٢) الشيخ الجليل ثقة الإسلام أبو جعفر محمد ابن يعقوب الكليني طاب ثراه ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي عمير ، عن جميل بن دراج ، عن ابن طيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم^(٣))).

و مما يجب التنبيه عليه هو أن هذا الأساس ذكر في شرح أصول الكافي إذ قال : ((هذا الحديث وإن كان ضعيف السند لوقوع الضعفاء مثل سهل بن زياد ومفضل بن صالح وغيرهما في طريقه : إلا أن ذلك لا يقدح في صحة مضمونه ، لأنه معتضد بالبرهان العقلي ، وكذلك كثير من الأحاديث الواردة في أصول المعارف ومسائل التوحيد وغيره^(٤)))، لكن تطبيقه شمل التفسير أيضاً ، وهذا ما بيناه قبل قليل ، وقد يكون سبب ذلك هو أن صدر المتألهين جعل شرح أصول الكافي معلماً لفكره في الحديث وجعل تحقيق الروايات الواردة فيه أساساً للأخذ بالروايات التي ذكرها في التفسير ، أي أننا إذا أردنا أن نفهم فكر صدر المتألهين في تحقيق الروايات ، يجب أن لا نفصل عن شرحه لأصول الكافي ، وهذا مما جعلنا نرجع إلى ذلك الشرح ونقتبس منه ما أوردنا وما سنورده في أحد الأسس القادمة.

٢- الروايات الصحيحة مصدر للعقائد

يصرح صدر المتألهين بأن العقائد لا تؤخذ إلا بالبرهان العقلي أو الحديث الصحيح القطعي إذ يقول : ((فإن المتبع في الاعتقادات إما البرهان وإما النقل الصحيح القطعي عن أهل

(١)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٢)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها.

(٣)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٤) ج ١ ص ٢٢٠.

المصمة والولاية...))^(١)، أما بالنسبة للبرهان فقد مر الكلام في بعض موارد(اعتماداً في الحديث الضعيف) وسيأتي في فصول لاحقة كلام أكثر تفصيل فيه؛ لأن هذا ليس مورد بيانه، أما النقل القطعي الصحيح، فنذكر ما وجدناه في صفحات تفسيره :

قال صدر المتألهين في أن النبي الأكرم ﷺ هو المراد بالعقل الأول الذي له نفس درجة القرب الإلهي سواء في أول خلقه أو بعد التحاقه بالرفيق الأعلى، وهو ذات واحدة ، ثم استشهد على ذلك بـ ((قوله ﷺ: أول ما خلق الله نوري^(٢) و قوله : أول ما خلق الله العقل ، قال له : أقبل فاقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، قال : فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعظم منك ، بك أعطي وبك آخذ ، وبك أتيب ، وبك أعاقب ، ورواه الشيخ الجليل أمين الإسلام ، ثقة المحدثين محمد بن يعقوب الكليني في أول كتاب العقل من كتب الكافي^(٣) ، وهو حديث متفق على صحته الجميع))^(٤) . وعبارة (متفق على صحته الجميع) يشير إلى الطريق الذي روى فيه الحديث في شرحه لإصول الكافي^(٥) ، وموضوع الحديث -الذي يتكلم عن كمالات النبي ﷺ - يؤكد ما صرح به من أن أحد طرق اخذ الاعتقادات هو الحديث الصحيح القطعي.

وعلى الطريقة نفسها أورد حديث يدل على أن المؤمن بالآخرة والمعاد ويوم الحساب، هو من انتبه من نوم الغفلة والضلال ((واما المقر بالآخرة ، المؤمن بالمعاد ، الموقن بيوم الحساب ، فهو الذي انتهت نفسه من نوم الغفلة ورقدة الضلالة ، وانبعثت من موت الجهالة ، وحيّت بروح المعارف وانفتحت لها عين البصيرة ، فيشاهد يوم القيامة ويرى كأنها قد قامت ، فإذا سئل وقيل له : كيف أصبحت ؟ قال : أصبحت مؤمناً حقاً فإذا قيل له : وما حقيقة إيمانك ؟ قال : أرى كأن القيامة قد قامت ، وكأنني بعرض ربي بارزاً ، وكأن الخلائق في الحساب ، وكأنني بأهل الجنة فيها منعمين ، وأهل النار فيها معذبين فقيل : قد أصبت فألزم بعين الطريق^(٦)))^(٧) ، ثم علق على

(١) التفسير ج ٥ ص ٩١

(٢) ينظر : الاحساني، ابن أبي الجمهور ، عوالي اللئالي ج ٤ ص ٩٩.

(٣) ينظر : ج ١ ص ١٠.

(٤) التفسير ج ٤ ص ٣٩٩.

(٥) ج ١ ص ٢١٥.

(٦) ينظر بالفاظ متقاربة : الكليني ، الكافي ج ٢ ص ٥٤.

(٧) التفسير ج ٥ ص ٢٠٧ وما بعدها.

صحته ((كما ورد في الحديث المتفق على صحته))^(١).

٣- حذف السند

وجد البحث أن الأعم الأغلب عند نقل الرواية هو حذف السند وذكر المتن، أو حذف السند و ذكر الراوي القريب من المعصوم^(٢)، إلا في مواضع نادرة، كالسند الذي ذكر فيه أكثر ستة رواة : عن الكليني (ت ٣٢٩هـ)^(٣) ((عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن أبي عمير ، عن جميل بن دراج ، عن ابن طيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام))^(٤)، وكذلك الذي صرح فيه بذكر أسماء أربعة من الرواة قائلا : ((روى صاحب الكافي^(٥) رحمه الله عن علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، [عن غير واحد] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام))^(٦).

كما وجد البحث أن أكثر الأحاديث التي لم يذكر سندها وصرح انه نقلها من الكافي كأن يقول (عن الكليني أو ثقة الاسلام) ، فسندها مذكور في شرحه لأصول الكافي شرط أن تكون ضمن دائرة شرحه أي من كتاب العقل والجهل الى ما وصل اليه من كتاب الحجة، فكل احاديث هذه الدائرة مذكور سندها مع جرح وتعديل اغلب روايتها؛ لذا يكون شرح أصول الكافي أحد مناهل معرفة سند الروايات التفسيرية المنقولة من الكافي ، وهذا الامر هو سبب آخر لاعتمادنا على الشرح في معرفة أسس صدر المتألهين في المأثور، وأدلة ذلك كثيرة نذكر منها :

ما رواه عن الكليني عن عدة من الاصحاب مسندا الى الصادق عليه السلام قائلا : ((رواه رئيس المحدثين محمد بن يعقوب الكليني^(٧) رحمه الله عن عدة من أصحابه مسندا إلى أبي عبد الله عليه السلام ، إنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء حتى يقول الناس ما أشبهه بهم بل هو

(١)التفسير ج ٥ ص ٢٠٨.

(٢)ومنها ما يتبادر بعبارة (وفي الخبر ، وفي الحديث) ، ينظر مثلا : التفسير ج ١ ص ٣٨٧. ج ٢ ص ١٤، ٣٣٥. ج ٣ ص ١٣٢. ج ٤ ص ٣٣٨، ٤٠٤. ج ٦ ص ١٠٣، ١٢٧. ج ٧ ص ٢٩٣، ٢٠٤.

(٣)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٦٢ وما بعدها.

(٤)التفسير ج ٦ ص ٢٧.

(٥)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٥٩.

(٦)التفسير ج ١ ص ٣٤٣.

(٧)ينظر : الكافي ج ١ ص ١٥٤.

منهم . ثم يتداركه السعادة (...)^(١)، وذكر هذا الحديث بكامل سنده في شرح الاصول فقال : ((عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى بن عمران الحلبي عن معلى بن عثمان ، الا حول عن معلى بن خنس له كتاب كذا في الفهرست . عن علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : يسلك بالسعيد طريق الأشقياء ، حتى يقول الناس ما أشبهه بهم بل هو منهم ثم يتداركه السعادة (...)^(٢) .

ومن الموارد التي اختصر فيها السند ما نقله عن الكليني ايضا مباشرة عن الامام علي عليه السلام قائلا : ((ذكر الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني^(٣) في باب المشيئة والإرادة من كتاب التوحيد من كتب الكافي عن أبي الحسن عليه السلام : إن لله إرادتين ومشيئتين : إرادة حتم ، وإرادة عزم (...)^(٤)، أما طريق الرواية فهو كما ورد في الشرح : ((علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد الهمداني ، مجهول غير مذكور في هذه شرح الكتب الرجالية التي عندنا . ومحمد بن الحسن عن عبد الله بن الحسن العلوي ، كأنه عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب أبو محمد مدني تابعي من أصحاب الصادق عليه السلام ... جميعا عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام قال : ان لله إرادتين ومشيئتين : اراده حتم وإرادة عزم (...)^(٥)، ويلحظ الى جانب ذكر الرواية هو ذكر وثيقة وضعف الراوي.

ومن الروايات أيضاً ما جاء في الجبر والتفويض قائلا : ((روى الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني^(٦) - رحمه الله - في كتاب التوحيد من كتب الكافي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال الله : يا بن آدم - بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء (...)^(٧)، وذكر هذا السند في الشرح بقوله : ((محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن أحمد ابن أبي نصر قال قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء (...)^(٨)،

(١) التفسير ج ١ ص ٣٣١.

(٢) ج ٤ ص ٢٦١.

(٣) ينظر : الكافي ج ١ ص ١٥١.

(٤) التفسير ج ٢ ص ٢١٤.

(٥) ج ٤ ص ٢٣٥.

(٦) ينظر : الكافي ج ١ ص ١٥٢.

(٧) التفسير ج ٢ ص ٢٣١.

(٨) ج ٤ ص ٢٣٨.

ويوجد في هذا الأساس أمثلة عديدة نكتفي بما نقلناه وترك الباقي لمصادره^(١).

٤. تأويل الروايات

يصرّح صدر المتألهين بأن كلام المعصوم عليه السلام في بعض الموارد يكون كالمتشابه الذي لا يعرف تأويله إلا من عرف علم الالهيات وهم الأنبياء والعرفاء، إذ يقول -بعد ذكر كلام للإمام علي عليه السلام حول الكرسي- : ((واعلم أن هذا المنقول عنه عليه السلام حكمه حكم التشابه من القرآن في باب قصور الفهم عنه وتخيّر العقول في دركه ، لأنّه كلام صدر عن معدن الولاية والتوحيد والعرفان ، ولا يعرفه إلا الراسخون في علم الأديان - والله أعلم^(٢))).

يستفاد من عبارة (لأنّه كلام صدر عن معدن الولاية والتوحيد والعرفان) أن حكم التشابه لا ينحصر بالإمام علي عليه السلام بل يشمل كل المعصومين الذين هم معدن الولاية والتوحيد والعرفان ، وأما المراد من علم الأديان فهو كما يعرفه صدر المتألهين : ((علم الإلهيات الذي هو علم الأديان من معرفة الحق الأول ورسله واليوم الآخر...وهذا المعرفة إنما حصلت على التمام للأنبياء المؤيدين بالوحي والإلهام ثم لغيرهم من الأولياء والربانيين من العلماء وجميعهم من علماء الآخرة المأخوذة علومهم من ملائكة الله تعالى^(٣))). هذا الحديث يشير إلى شمولية النبي والعارف في علم الأديان، فالراسخون في العلم هم الأنبياء والعرفاء ، وبما أن صدر المتألهين يحسب من زمرة العرفاء بل هو الأكمل عقلاً في زمانه، فنلاحظ في تفسيره تأويل الأحاديث في بعض الموارد :

في تأويل كلام الإمام علي عليه السلام في خلق الكون وتشبيهه بخلق الإنسان، إذ يقول الإمام عليه السلام : ((ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء وشقّ الأرجاء وسكّك الهواء ، فأجرى ماء متلاطماً تياره ، مترامكاً زخاره ، حمّله على متن الريح العاصفة ، والزعرع القاصفة فأمرها برده وسلّطها على شدة ، وقرنها إلى حده ، الهواء من تحتها فتق ، والماء من فوقها دفيق ،... ثم زينها بزينة الكواكب

(١) ينظر مثلاً : التفسير ج ٣ ص ٢٢١ رواية ((سمعت رجلاً...)) والسند : شرح أصول الكافي ج ٢ ص ٢١٠ .
التفسير ج ٣ ص ٤١١ وما بعدها . رواية ((جاء خبر إلى أمير المؤمنين عليه السلام...)) والسند : شرح أصول الكافي ج ٣ ص ١٦٦ . التفسير ج ٢ ص ٤٤ رواية ((اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة...)) والسند : شرح أصول الكافي ج ٣ ص ٦٠ .

(٢) التفسير ج ٤ ص ١٥٤ .

(٣) المبدأ والمعاد ٣٠٦ .

وضياء الثواب^(١)...^(٢)، أما التأويل الذي ذكره عند صدر المتألهين في هذه الخطبة : ((ثم أعلم إن الإنسان بحسب سيره الباطني كلما وصل إلى درجة من درجات الكون اتحد بها وأنصف بصفاتها وأحكامها وصدر منه أفعالها وآثارها المختصة ، أو لا ترى إنه منذ أخذ في السلوك من أول تكوّن من التراب ، وهو أنزل مراتب الأكوان ومن النطفة ، وهي أوهن الصور الجمادية الحاصلة من امتزاج الأركان ، فكلّ مرتبة وصل إليها من النبات والحيوان تحقّق بحقيقتها واتحد بماهيتها ، حتّى وصل إلى الألف فالألف من الأكنف فالأكنف، فوصل في جسميته إلى جرم دخاني هو أشبه الأجرام بالسماء ، وفي روحانيته إلى عقل يدرك به كليات الاشياء...[ثم يقول] فقد انكشف وتبين من تضاعيف هذه الأسرار اللطيفة إن السماوات كانت مقدّمة على الأرض وما فيها من وجه ، وهي أيضا متأخرة من وجه آخر^(٣))) و بعد هذا الكلام يقول ((إنّ في كلام سيد الأولياء وخليفة الأنبياء ، أمير المؤمنين وأخي خاتم النبيين - سلام الله عليهم وعليه وأخيه وأولاده أجمعين - ما يؤكد ما قرناه ، وينور ما صورناه^(٤)))، ثم ينقل كلام الامام السابق ذكره .

ومن موارد تأويل الحديث هو تأويل ما روي عن النبي الاعظم ﷺ ((إنه ليغان على قلبي ، وإنّي لأستغفر الله في اليوم مائة مرة^(٥)))^(٦)، إذ نقل صدر المتألهين أربعة وجوه لتأويل هذا الحديث مع التعليق عليها فقال : ((الأول : إنّ الله اطّلع نبيّه ﷺ على ما يكون في امته بعده من الخلاف وما يصيبهم ، فكان إذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه ، فاستغفر لآلته .

الثاني : إنّ رسول الله ﷺ كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى ، فكان الاستغفار لذلك .

الثالث : - وهو تأويل أرباب الحقيقة - إنّ الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة الإلهية ، حتّى يصير فانيا عن نفسه بالكلية . فإذا عاد إلى الصحو بعد المحو كان الاستغفار من ذلك الصحو.

الرابع : وهو تأويل أهل الظاهر - إنّ القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات ، وأنواع

(١) ينظر : الشريف الرضي، نهج البلاغة ص ٤٢ .

(٢)التفسير ج ٢ ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٣)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٢ وما بعدها

(٤)المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٥)ينظر مع اخلاف بالالفاظ : الكافي ج ٢ ص ٤٣٨ .

(٦)التفسير ج ٣ ص ١٣٦ .

الميل والإرادات، فكان يستعين بالرب في دفع تلك الخواطر^(١).

ثم يقول: ((لا يخفى إن التأويل الثاني والثالث أولى بأن ينسب إلى أهل الحقيقة ممّا ذكره وجعله منسوباً إليهم ، فإن النبي ﷺ من فرط الجامعة وكمال المرتبة كان بحيث يسع قلبه الحق والخلق جميعاً ، وفي قوته بضبط الجانبين ، ولم يكن بحيث إذا تعاطى شيئاً من أمور السياسة أسرع إلى قلبه كدورة ، لأن ذلك شأن ضعفاء العقول - أمثالنا))^(٢).

هـ. الكشف المنطقي

يعتقد صدر المتألهين الشيرازي أن مجرد سرد الروايات والاكثار منها وخصوصاً في مسائل العقائد، أمراً خاطئاً، إذ ينبغي أن يكون العالم والمفسر ذو دراية وفهم عقلي، مع انفتاح بصيرته وتطور قلبه بالهداية الربانية، إذ يقول في التعليق على رواية : ((إن الله خلق آدم على صورة الرحمن^(٣)))^(٤)، ((هذا من حيث الدلالة السمعية إذ كان لا يصدق كل أحد فيما يدعى فيه الكشف والشهود بالبصيرة الباطنة أو الإلهام والتعريف الإلهي ما لم يدخل فيه الأوضاع الحسية كالرؤية بهذه الآلة أو الشهادة أو الرواية ... وهذه كلها من أضعف الدلائل في الإعتقادات التي لا يُعرف إلّا بنور الهداية الربانية والعلوم اللدنية))^(٥).

قد يرد اشكالاً على مثل هذا الكلام بأن الأساس الثاني الذي ذكر سابقاً يقر بأن طريق معرفة الاعتقادات لا يحدث إلا بالبرهان أو النقل القطعي الصحيح ، فكيف يقال في هذا الأساس أن الرواية لا تكفي للإعتقادات بل يجب الاهتداء بالعلم الإلهي؟ ويجاب عليه: بأن صدر المتألهين - يجعل من الكشف النوري الحاصل للقلب أساساً مستقلاً لمن وصل لهذه المرحلة، ويعده طريقاً آخرًا للاستدلال بالرواية شرط إثباتها بالاصول المنطقية المعتمدة على الاسس البرهانية لأثبات ذلك النور الإلهي ، ويدل على ذلك كلامه في ذم الجُمود على الرواية وترك العقل والدراية والعلم الإلهي، إذ يقول في الإيمان بالله واليوم الآخر : ((والإيمان بالله واليوم الآخر مرتبة عظيمة ومنزلة شريفة ، لا يوجد إلّا في من عرف القرآن وعلم آياته ومعانيه على وجه يتنور به قلوب

(١)التفسير ج ٣ ص ١٣٦ وما بعدها.

(٢)المصدر نفسه ج ٣ ص ١٣٧.

(٣)ينظر : القاضي، أبو يعلى، ابطال التأويلات ص ٨١.

(٤)التفسير ج ١ ص ١٨٦.

(٥)المصدر نفسه .

أهل الحق ، وهو غير الإعتقاد الذي قد يحصل بمجرد التقليد أو الرواية من غير بصيرة واهتداء ويشترك أوائل الفطر ومباني العقول وأما الإيمان الحقيقي ، فالمؤمن به يحتاج إلى فطرة ثانية ونور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده^(١).

وقال في ذم المشتغلين بحفظ الروايات وترك النفس ((أكثر ما تعترى هذه الصفة - أي إصلاح الناس والأمر لهم بالرّ - مع نسيان النفس وإصلاحها وعدم تفقّد أحوال القلب - للمقتصرين على العلوم الظاهرة من غير تحقيق فيها ، والناقلين للأخبار والروايات من غير دراية... فالمعلوم من حال من صرف أوقاته لنقل الأقوال وحفظ الروايات - وغرضه عرضها على الناس مع عدم إصلاح نفسه بتهذيب الأخلاق واقتناء العلوم الحقيقية التي ليست فيها شهرة وتفاخر وكسب منزلة عند الناس - إنّه غير معتن بأمر الدين ، ولا ذو اهتمام بتحصيل المنزلة عند الله بطلب المعرفة واليقين...))^(٢).

وعليه تتكون لدينا ثلاثة طرق في الاعتقادات وهي الرواية الصحيحة والبرهان والكشف، و يكون الكشف المعضد بالمنطق دليلاً في فهم ما تريده روايات العقائد.

وبعد الخوض في هذا الفصل تبين وجود ترتيب طولي بين أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) وأساس (فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة) وأساس (اعتماد طريقة الراشخين في العلم لحل المشابهة) ، لأن الأساس الأول بُني عليه الثاني والثاني تفرع عنه الثالث، وهذه النتيجة تنعطف بنا نحو نتيجة أخرى تمس الفصل الأول، إذ توصلنا في نهايته إلى أن أساس (الألفاظ على مراتب) هو أساس لما يتعلق بالظواهر والتعامل معها وتقسيم الكلام إلى عبارة وإشارة، وهذا الأساس في الحقيقة متفرع من الأساس (فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة)؛ إذ لو لم يكن فهم القرآن على مراتب متعددة، لما تعددت مراتب الألفاظ، وعليه يكون أساس (الألفاظ على مراتب) مبني على أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب).

كما واتضح أن أسس المأثور تتقارب مع أسس اللغة من جهة تطبيعها بطابع التوسط بين رفض الاسس الشائعة وبين قبولها، فهو كما توسط صدر المتألهين بين ظاهر اللغة وباطنها، توسط بين منهج قبول الروايات دون البينء بسندها ومنهج الاعتماد على السند دون العقل والبرهان ومنهج

(١) التفسير ج ١ ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٦٣ وما بعدها.

اعتماد البرهان و رفض الأولين ومنهج اعتماد الكشف ورفض الثلاثة الأول، إذ سلك طريق الاعتماد على السند القطعي معززا بالبرهان ومزينا بالكشف الالهي، هذا كله بالنسبة للمسائل التي تتعلق بالعلم الالهي والعقائد، أما ما دون ذلك فهو غير وارد في التفسير .

أما من ناحية المنهج العام فهو كان أقرب أيضا مع المنهج العام في اللغة من ناحية سلوكه طريقين أساسيين وهما وجود آيات يذكر فيها علوم القرآن والحديث، وآيات لم يذكرهما ، لكن بتفاوت بينهما في العدد ، إذ كانت علوم القرآن هي الأقل حظاً، مقارنة مع الحديث واللغة.

كما وأكد البحث على ضرورة التفريق بين مصطلحي المأثور والنقل، إذ المأثور نقل خاص بالمرويات عن النبي ﷺ وآله ﷺ والنقل علم يشمل المأثور وغيره من الحكم والاقوال.

وبعد ايضاح أهم الأسس الغوية في الفصل الأول والأسس القرآنية والحديثية في هذا الفصل، يرد تساؤل مفاده : هل كان لصدر المتألهين أسسا فلسفية أو عرفانية خاصة به استعملها في تفسيره؟ هذا ما سترك جوابه للفصل الآتي.

الفصل الثالث

الأسس الفلسفية والعرفانية في تفسير صدر المتألهين
الشيرازي

المبحث الأول

الفلسفة والعرفان (الافتراق والالتقاء، الماهية والضوابط)

المبحث الثاني

الأسس الفلسفية والعرفانية وتوظيفها عند صدر المتألهين

توطئة

إن الفلسفة والعرفان -بحسب المشهور- يندر استعمالها كأسس في تفسير النص القرآني، لكنهما من العلوم العميقة التي زكت فيها الاقدام، من قبل من لم يُحَكِّم ضوابطها ويراعي قواعدها، فهما كالسلاح، فإذا لم تعرف كيفية استعماله قتلك؛ لذا ينبغي على المفسر الذي يروم الاستفادة من هذين العلمين أن يكون عالماً بطرق توظيفهما ومراعي لضوابطهما.

ومن هنا وجب على مفسر القرآن الكريم -فيما لو أراد استعمال هذين العلمين- أن يمتلك أسساً تتيح له الاستفادة منهما، دون الانحراف والزيغ وتحميل آيات القرآن ما لا تحتمله من معنى مخالف لظاهرها.

وصدر المتألهين -كونه صاحب مدرسة علمية- كان له أسسٌ معينة في توظيف الفلسفة والعرفان في العملية التفسيرية، كما امتازت هذه الاسس بمناقشتها وإثباتها في مؤلفاته، طبقاً لرؤية علمية خاصة تزنت بالحدائث الفكرية والنضج المعرفي والسبق العلمي في عصره- يطلق عليها الحكمة المتعالية، ولكشف تلك الاسس وبيان منهج توظيفها في التفسير، سينقسم هذا الفصل على مبحثين :

المبحث الأول : الفلسفة والعرفان (الافتراق والالتقاء، الماهية والضوابط)

اتسمت الفلسفة والعرفان بمواطن التقاء وافتراق، كما ولهما ماهية تحدد معنى أسس فلسفية وأسس عرفانية، ولهما أيضاً ضوابط تكشف الطريقة السليمة لاستعمالهما في تفسير القرآن الكريم، وليبان هذه المطالب نذكر الآتي :

المطلب الأول : الافتراق والالتقاء

إن الفلسفة والعرفان علمان مستقلان لكل منهما موضوعه ومسائله، لكن قد يتداخلان في بعض الجوانب، وبالأخص في ما يتعلق بالمسائل الالهية، وآراء العلماء- في التقاء وافتراق الفلسفة عن العرفان- على قسمين، قسم يرى أنه لا يمكن جمعهما في نطاق واحد؛ لذا فصلوا بينهما، والقسم الآخر يرى أنه من الممكن أن تستفاد الفلسفة من العرفان وبالعكس، فأوجدت رؤية تطالع إلى امكانية الالتقاء، ومن هذه الرؤية برز دور صدر المتألهين، ليكشف منحني جديد في هذه المسألة الشائكة؛ ولتوضيح هذه الامور ينقسم المطلب على :

أولاً : افتراق الفلسفة عن العرفان

يفترق هذان العلمان من عدة جوانب، بعضها متعلق بالأدوات والمنهج، وبعضها متعلق بالموضوع والهدف، وبعضها متعلق بالنتائج المعرفي لكل منهما، والجوانب هي :

١- الافتراق بالموضوع والهدف

يُعد الموجود بما هو موجود - موضوع علم الفلسفة- لا يحتاج الى اثبات، أما وجود الله يحتاج الى اثبات؛ لأن أهل الفلسفة يرون أن وجود الله تعالى مسألة من مسائل الفلسفة وليس موضوعها، وبالمقابل فالعارف يعد وجود الله تعالى بديهي ولا يحتاج الى اثبات؛ لأنه موضوع العرفان^(١).

يرى الفيلسوف أن الكمال الانساني هو أن يدرك العالم بعقله أي يكون تصوّراً عن الوجود في ذهنه؛ لذا يهدف الى أن يكون عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، والعارف لا يكفي بذلك بل يروم للوصول الى حقيقة الله والفناء فيه^(٢).

٢- الافتراق بالأداة والمنهج

افترق الفلاسفة والعرفاء في الوسيلة المعتمدة في تحصيل المعرفة^(٣)، إذ العقل هو أداة الفيلسوف في تحصيل العلم، بينما القلب هو الأداة عند العارف، لذا يطلق على الفلاسفة ارباب العقول، وعلى العرفاء ارباب القلوب^(٤).

وتنتج عن اختلاف الوسيلة اختلاف المنهج، إذ نهج الفيلسوف طريق المنطق والبرهان، ونهج العارف طريق التزكية والمجاهدة لترويض النفس وتنقية القلب، وانطلق من الله تعالى ليعود الى خلقه وآياته^(٥).

٣- الافتراق بالنتائج المعرفي

إن الافتراق في المنهج والادوات ادّى الى الافتراق بالنتائج المعرفي لكل منهما؛ إذ إن المنهج

(١) ينظر : مطهري، مرتضى، حدود الفلسفة ولواع العرفان ص ١٩١.

(٢) ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٥٩.

(٣) ينظر : مطهري، مرتضى، حدود الفلسفة ولواع العرفان ص ١٩٠.

(٤) ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٥٨.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ص ١٥٨ وما بعدها.

جزء لا ينفك عن المعرفة، ومتوغل في بنيتها، الى الحد الذي يكون معه متعذر النظر الى الناتج المعرفي والاخذ به من دون المنهج، ومن الطبيعي أن يتجاوز الاختلاف بين الفلسفة والعرفان الاطار المنهجي، ليسري الى النتائج المعرفي^(١).

ومن امثلة الاختلاف في الناتج المعرفي، هو الاختلاف في رؤية الوجود، إذ يقول العارف بوحدة الوجود الشخصية^(٢)، ولا يقول بتعدد مراتب الوجود، بل هو وجود واحد، لكن له آيات ومظاهر تشير اليه، أما الفيلسوف فيقول بتعدد الوجود الى واجب و ممكن، ويثبت أن الواجب واحد مطلق غير متناهي، والممكن محدد ومصنوع ومقيد، فالفيلسوف يثبت وحدة واجب الوجود، بينما العارف يقر بوحدة الوجود^(٣).

ثانياً : التقاء الفلسفة والعرفان

رغم الاختلاف بين الفلسفة والعرفان، فقد ظهرت في القرن الخامس - سيما في نهاية عصر ابن سينا(ت٤٢٨هـ) -، بدايات الاقرار بأن العرفان هو احد فروع المعرفة، كما واعطى العرفاء دور للعقل وعدوه أحد الوسائل لبيان معارفهم، فاصبح كل واحد منهما يستمين بالآخر لإبراز جانب معرفي لا يستطيع ابرازه لولا صاحبه، وتجلت هذه العلاقة اكثر عندما لمع نجم صدر المتألهين، إذ أرسى في اثاره دعائم التوفيق بين هذين العلمين، ولتسليط الضوء على هذه الأمر نذكر الآتي :

١- آراء الفلاسفة والعرفاء في العلاقة بين العقل والقلب

ذهب بعض الفلاسفة المسلمين الى الاقرار بأن : الفلسفة والبرهان ليستا الطريق الوحيد للحكمة الإلهية، وأن الكشف والشهود يظهر في المسائل التي لا سبيل للفلسفة لدركها، وبرز من طرح هذه الرؤية هو ابن سينا(ت٤٢٨هـ) الذي صرح بوجود موارد تحتاج الى اهل الكشف لبيانها بقوله : ((وهناك درجات ... أثرتنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر^(٤)، ويعمل احد شراح

(١) ينظر : فياض، حبيب، مقاربات في فهم الدين ص ٨٤.

(٢) ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٥٩.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ص ١٤٦ وما بعدها.

(٤) الاشارات والتهيهات ج ٣ ص ٣٩٠.

كتب ابن سينا سبب نسبة بعض المسائل الى حكمة فوق الحكمة المتعارفة ((وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية^(١) لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأول))^(٢).

وهذه الاشارات التي ذكرها ابن سينا كانت البذرة الأولى لاهتمام الفلاسفة بالعرفان بشكل جذي^(٣)، فظهر السهروردي^(٤) (ت ٥٨٧ هـ) الذي ذكر أنه كان من المشائين^(٥) ثم ترك طريقته^(٦). ويختلف السهروردي عن ابن سينا، بأنه يؤمن بعدم كفاية البحث الاستدلالي، بل لا بد من مزجة مع الشهود، وأسس على هذه الرؤية مدرسة سميت بالمدرسة الاشراقية، و السهروردي وإن اقترب منهجياً الى ساحة العرفان، لكن من حيث التطبيق والمضمون لم يقدر على المؤالفة بين مدعيات الفلاسفة والعرفاء^(٧).

أما العرفاء فلم تكن نظرتهم للعقل نظرة اقصائية، ولم يقصدوا بعبارتهم : أن الكشف وراء طور العقل، وجود معارضة بين البرهان والكشف، بل قصدوا أن العقل مستقلاً يعجز عن ادراك بعض الامور والحقائق التي هي من مما يعرف بالكشف وحده، فهو بذلك يحتاج الى قوة ادراكية ارقى منه^(٨).

ونقل صدر المتألهين عن الغزالي(ت ٥٠٥ هـ) بأنه يؤكد على ((أنه لا يجوز في طور الولاية ما

(١) الحكمة المتعالية هي تسمية اطلقها صدر المتألهين على نظامه الفلسفي الذي يجمع فيه (البرهان، الشريعة، العرفان) لكن أول من استعمل هذه التسمية هو ابن سينا ينظر : الشبلي، أحلام، مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٣٢.

(٢) الطوسي، نصير الدين، شرح الاشارات والتنبهات (القسم الرابع) ص ٩٩ وما بعدها.

(٣) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١١١.

(٤) ينظر : حكمة الاشراق ص ٩٧.

(٥) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١١٣، ١٤٧ وما بعدها.

(٦) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٥١.

(*) السهروردي(ت ٥٨٧ هـ) أبو الفتح يحيى بن حشيش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي الحكيم، كان أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية جامعاً للفنون الفلسفية، من كتبه التلويحات والهايكال، قتل على يد الظاهر ابن صلاح الدين الايوبي بأمر من أبيه وكان عمره ٣٨. ينظر : ابن خلكان، وفیات الاعيان ج ص ٢٦٨ - ٢٧٠، ٢٧٣.

(**) المشاؤون : سميت بهذا الاسم لأن اساتذتها كانوا يدرسونها وهم يمشون بين تلامذتهم، وتمتد جذور هذه المدرسة الى ارسطو، ثم انتقلت الى العالم الاسلامي، ومن اوائل العلماء الذين حاولوا شرح هذه المدرسة هو الكندي، ثم انتقل الامر الى الفارابي والشيخ الرئيس (ابن سينا)، تتبع هذه المدرسة المنهج العقلي في تحقيق المسائل، وتهتم بالالهييات، وربط الفلسفة بقضايا الانسان الحياتية. ينظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ١٨٤.

الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٠١ وما بعدها، ٢٠٧.

يقضى العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من أن يخاطب فيترك وجهه^(١).

وبين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) : أن العقل المذموم هو المشوب بالخيالات والاهوام، وأن العقل السليم لا يمكن أن يتعارض مع الكشف، إذ يقبل العقل السليم ما توصل اليه الكشف من نتائج معرفي^(٢).

ويرى ابن تركة^(٣) (ت ٨٣٠هـ) في مقولة (طور المكاشفات فوق العقل)، إنها لا تستلزم أن العقل لا يدرك كل المكاشفات، بل تدل على وجود حقائق خفية يصل اليها العقل بمساعدة قوة اشرف منه. فيدرك العقل تلك الحقائق بعد الوصول، لتكون مثل سائر مدركاته^(٤). وأكد في موضع آخر على أهمية العلوم الفكرية الحقيقية والمعارف اليقينية النظرية وطلبها بعد تصفية القلب لتصير تلك العلوم آلة تعينه إذا تحير في بعض المطالب التي لا تحل إلا بالفكر^(٥).

ومن هذه الاقوال يتضح أن العرفاء لا ينكرون العقل بما هو عقل، بل ينكرون مغالطات العقل المثاني^(٦) الذي هيمن على الفلسفة في القرون الاسلامية الوسطى، والتي كانت مدعياتها بعيدة عن العالم الاسلامي^(٧).

٢- دور صدر المتألهين الشيرازي

برزت الحكمة المتعالية لتؤدي دوراً مهماً في رفع التعارض بين العقل والقلب على يد مشيد أسسها صدر المتألهين الشيرازي الذي انشأ مدرسة منظمة قادرة على التوفيق بين الشريعة و

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٧ ص ٣٢٢.

(٢) ينظر: الفتوحات المكية ج ٤ ص ١٦٢.

(٣) ينظر: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص ٢٧٤ وما بعدها.

(٤) ينظر: المصدر نفسه ص ٢٧٢.

(٥) الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ١٢٣.

(٦) ينظر: بناء، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٤٧ وما بعدها.

(*) وهو علي بن محمد بن أفضل الدين محمد تركه الأصفهاني كان أبائه من خجند ولذا عرفوا بالترك. تتلمذ على أخيه الأكبر منه ومهر في العلوم الغريبة والحروف والتصوف، وتعلم على سراج الدين البلقيني. له تصانيف عدة، منها: (شرح فصول الحكم) و (المفاحص) في الحروف، و (الرسالة البائية) في الحروف و (التمهيد) مات في (٨٣٥هـ) أو (٨٣٦هـ). ينظر : آغا بزرك، الذريعة ج ٩ ص ٥٧٠ وما بعدها

القواعد العقلية و المكاشفات العرفانية، بعد أن أخفقت محاولات المدارس السابقة^(١) على عصر صدر المتألهين في انشاء مثل تلك المنظومة، وهذا لا يعني أن تلك المدارس ((لم تحقق نجاحاً في هذه المجالات، وإنما المقصود أنها لم تحقق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة))^(٢).

وذكر صدر المتألهين - ما اتت به مدرسته من طريقة جديدة - في عدة موارد نذكر منها، ما قاله في توافق المكاشفة مع البرهان في وصف كتابه "الاسفار" ((قد اندمجت في العلوم التألهية في الحكمة البحثية وتدرّعت في الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية...))^(٣)، وفي مورد آخر نجده ينكر على من يتجه الى الكشف وتقليد النصوص الشرعية دون برهان. قائلًا: ((ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير))^(٤).

وهذا الاسلوب الفريد لم يُعلم شبهة من قِبَل صدر المتألهين الشيرازي، لأن المشائين لم يقرؤا بأصول المكاشفة بنحو يجوز لهم بناء المسائل العلمية عليها، والایمان المنطقي بها، ولأن العرفانيين لم يعطوا مساحة للعقل كما اعطت الحكمة المتعالية، إذ كان اغلب ناتجهم هو مكاشفات وحقائق^(٥)، أما الاشراقيون فلقد ذكرنا النقص الذي طال حكمتهم وهو عدم استطاعة المؤلفين بين المدعيات العرفانية والفلسفية على الصعيد التطبيقي.

ومدرسة صدر المتألهين وإن كانت تشبه أسلوب المدرسة الاشراقية من حيث الاعتماد على الكشف والشهود معاً، لكنها تفرقت عنها من حيث القواعد الاصولية والناتج المعرفي الذي حققته في حلّ المسائل الخلافية بين الاشراقيين والمشائين من جهة وبين الفلاسفة والعرفاء من جهة أخرى^(٦)، ((إذن لا المشاءون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشرافيون والعرفاء بلغوا

(١) كالمدرسة المشائية التي ترأسها ابن سينا والمدرسة الاشراقية التي ترأسها السهروردي ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٣.

(٣) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٩.

(٤) المصدر نفسه ج ٣ ص ٣٢٦.

(٥) ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٢٧ وما بعدها.

(٦) ينظر : المصدر نفسه ص ١١٩ (هامش التحقيق).

بالبحث والبرهان ، فهو المتفرد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما^(١).

ومما يجدر بيانه أن الحكمة الصدرائية ليست حكمة التقاطية تأخذ من المدارس السابقة وليس لها أي دور^(٢)، بل هي مدرسة موحدة ومبتكرة ، استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية^(٣)، بدليل أننا إذا وقفنا على الأصول والقواعد التي ذكرت فيها نجدها على ثلاثة أقسام : الأول : قواعد لم تكون مطروحة في كلمات الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، إذ كان لصدر المتألهين قصب السبق فيها. كنظريته (النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء)^(٤).

الثاني : ما كان مرفوضاً لعدم قيام برهان عليه^(٥)، كنظرية وحدة الوجود، التي اقام البرهان عليها وبين ما المقصود منها عقلياً^(٦).

الثالث : ما كان مقبولا، لكن لا برهان عليه ايضاً^(٧)، كنظرية : أن عالم المادة له شعور، التي ورد التصريح بها في نصوص الشريعة، إذ اقام البرهان عليه^(٨).

وكان صدر المتألهين متمكناً من استيعاب ما وصل حكماء اليونان كافلاطون وأرسطو، وما تركه حكماء المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق ، وما أضافوه على الفلسفة، مستعيناً على ذلك بعرفانه الكبير وقوته وهدايته الباطنية . إذ وضع أسساً جديدة للفلسفة تستند إلى أصول وقواعد محكمة وثابتة من حيث الاستدلال والبرهان . واستطاع ايضاً نظم مسائل الفلسفة بأسلوب رياضي يعتمد فيه كل موضوع على الآخر ويستنبط منه ، وبذلك أخرج الفلسفة من طرق الاستدلال المبعثرة^(٩).

ومما يجدر الالتفات له إن صدر المتألهين قد عزا عدم تطابق الحكمة والشريعة الذي واجهته المدارس السابقة الى أن أصحاب تلك المدارس لا يعرفون كيفية تطبيق الخطاب الشرعي على

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ١ ص ١٢ (التقديم).

(٢) ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١١٩ (هامش التحقيق).

(٣) ينظر : المصدر نفسه ص ١٢٤.

(٤) ينظر : الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٨٣.

(٥) ينظر : المصدر نفسه.

(٦) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٢٣.

(٧) ينظر : الحيدري، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٨٣.

(٨) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري مبادئه واصوله ص ١٢٢.

(٩) ينظر : الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١١٩ (هامش التحقيق).

البراهين، لأنهم غير مؤيدين بتأييد الهي، إذ قد يكون أحدهم متمكناً في البحث والاستدلال لكن لا حظ له من العلوم الشرعية أو بالعكس، فقال : ((قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحق الإلهية ... وإنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفه لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمه ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكيمه مطلع على الاسرار النبويه فإنه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشرعية أو بالعكس))^(١).

لكن هل وجد في تفسير صدر المتألهين موارد وظف فيها هذا المنهج، هذا ما سترك جوابه للمبحث القادم.

المطلب الثاني : ماهية وضوابط استعمالها في التفسير

تعد الفلسفة والعرفان من العلوم قليلة الاستعمال في التفسير-كما ذكر في مقدمة هذا الفصل- لذا من الضروري لمن أراد احكامهما في عملية التفسير أن يبدأ بمعرفة ماهيتهما، وضوابط استعمالهما في تفسير الآيات القرآنية؛ لتلا يخوض في غمار شيء لا يعلم مقدماته يقع في المحذور، وللوقوع على هذه الجزئيات، قَسَم هذا المطلب على النحو الآتي :

أولاً : ماهية الاساس الفلسفي

ذكر المختصون عدة معاني لبيان ماهية الفلسفة، بعضها ناظر الى غاية وهدف الفلسفة، وبعضها ناظر الى موضوعها^(٢)، فأما الناظر الى الغاية : ما ذكره اخوان الصفا(قرن٤هـ)((الشبه بالإله بحسب الطاقة الانسيّة))^(٣)، وما ذكره ابن سينا(ت٤٢٧هـ) في ماهية الحكمة ((الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعلة لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستمد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية))^(٤) وقال في موضع آخر ((إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه))^(٥)، أما

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج٣ ص٣٢٦ وما بعدها.

(٢) تقسيم ماهية الفلسفة الى ناظر للغاية وناظر للموضوع مُستقى من مجمل ما ذكره الباحث : زمن حسين صالح ينظر : المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر المتألهين(انموذجا) ص ٢٤-٢٦.

(٣) رسائل اخوان الصفا ج١ ص٢٠٨.

(٤) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ١٠٤ وما بعدها.

(٥) الشفاء - المنطق ج١ ص١٢، صلبيا، جميل، المعجم الفلسفي ج٢ ص ١٦٠.

صدر المتألهين فقد حاول الجمع بين التعريفين، مع التفصيل و اضافة بعض القيود ، فعرّفها بـ :
 ((استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها
 تحقيقا بالبراهين لا اخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظماً
 عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى))^(١).

والواضح إن استكمال النفس و التشبه بالإله و الوقوف على حقائق الاشياء كلها من غايات
 واهداف الفلسفة لا موضوعها؛ لأن حدّ الفلسفة ((العلم بالموجودات بما هي موجودة))^(٢)
 فالفلسفة تبحث في العناصر المشتركة للموجود ، ككونه واحداً أو كثيراً ، قديماً أو حادثاً ، بسيطاً
 أو مركباً ، مشككاً أو لا ، وغير ذلك من الأبحاث والتساؤلات الأخرى المتعلقة بالواقع بما هي،
 فيكون موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود دون تقيده بقيد خاص^(٣).

وأما الناظرين الى موضوع الفلسفة فقد انقسموا على مقيدين ومُطلقين، فأما المطلَقون فهم :
 أرسطو (ت ٣٢٢ ق م) الذي قال بأن الفلسفة : ((علم الموجود بما هو موجود))^(٤)، وتبعه على
 ذلك الفارابي^(٥) (ت٣٣٩هـ).

وأما المقيدون فهم : جابر بن حيان (ت١٩٨هـ) الذي قيد الفلسفة بالعلم في الطبيعية، والعالم
 المادي فقال : ((أنها العلم بالأُمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة...))^(٦)، ومشكلة هذا
 التعريف أنه يخرج علم ما وراء الطبيعة من الفلسفة^(٧)، أي يخرج الالهيات من الفلسفة رغم أن
 الالهيات تعد قسم من اقسام الفلسفة والتي تسمى العلم الاعلى أو الفلسفة الاولى^(٨)، بخلاف
 تعاريف المطلَقين، ومن المقيدين أيضاً السيد الطباطبائي (ت١٤٠٢هـ) -الذي قيد موضعها
 بالوجود- بقوله : ((هي البحث عن نظام الوجود، والقوانين العامة السارية فيه، وجعل الوجود

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٢٠.

(٢) الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين ص ٨١.

(٣) الحيدري، كمال، الفلسفة ج ١ ص ٢٣٨ وما بعدها.

(٤) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج ٢ ص ١٦٠.

(٥) بقوله ((انها العلم بالموجودات بما هي موجودة)) . الجمع بين رأي الحكيمين ص ٨٠.

(٦) مجموعة مصنفات في الكيمياء والإكسير الأعظم (كتاب الحدود) ص ٧٢.

(٧) ينظر : صالح، زمن حسين، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر المتألهين (نموذجاً) ص ٢٤.

(٨) ينظر : ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ١٠٥. ابن سينا ، الشفاء -الالهيات ج ١ ص ٣-٥.

الحيدري ، كمال ، مقدمة في علم الاخلاق ص ٣٧ . الحيدري ، كمال، الفلسفة ج ١ ص ٢٥٥ ، صليبا ، جميل

، المعجم الفلسفي ج ١ ص ٦٠٨ . ج ٢ ص ١٦٢.

بشراشه هدفا للبحث والنظر^(١)، ويؤخذ على أن التقييد خلاف قول أهل الفلسفة : أن موضوعها هو الموجود بما هو موجود، وأنهم يرون أن الوجود مسألة من مسائل علم الفلسفة وليس كل مسائلها^(٢).

وعليه يكون تعريف أرسطو - على ما يظهر - هو الانسب: بسبب شموله للعلوم الالهية وغيرها. وبحسب ما سبق يمكن أن تعرّف الأسس الفلسفية بأنها : (كل ما يركز عليها من أصول وقواعد للبحث عن الموجود بما هو موجود).

ثانيا : ماهية الأساس العرفاني

تعددت ماهية العرفان بحسب رؤية العلماء له، فمنهم من توجه الى الهدف ، ومنهم من توجه الى الوسيلة والمنهج والهدف، ومنهم من عمّم ماهيته لتتخطى حدود العرفان وتشمل علوم أخرى، ومنهم من نظر الى موضوع العرفان ولم يتجاوز حدوده واقسامه، ولندكرهم تباعا :

فمن توجه الى اهدافه قال : هو ((العلم بأسرار الحقائق الدينية ...))^(٣)، ومن توجه الى وسائله ومنهجه وأهدافه قال : إن العرفان طريقة واسلوب خاص يعتمد على الشهود والاشراق لمعرفة حقائق الوجود، والاتحاد بها، ولا تنال هذه المعرفة والاتحاد إلا بتهذيب النفس والتخلي عن الدنيا، مع توجه تام للأمر المعنوية وعلى رأسها مبدأ الوجود وحقيقته^(٤)، فالشهود ومعرفة حقائق الوجود والاتحاد بها هو من غاياته الكبرى التي يسعى اليها، وتهذيب النفس وترك الدنيا هو هما منهج ووسيلة العرفان^(٥).

ومن التعاريف التي توجهت الى هدف العرفان أيضا من عرفه به : المعرفة التي تحصل عن طريق الشهود القلبي لا عن طريق العقل أو التجربة الحسيّة^(٦)، ويؤخذ عليه كسابقه؛ لأن الشهود القلبي من اهداف العرفان لا موضوعه-كما ذكر آنفا-؛ إذ إن موضوع العرفان هو الوجود المطلق أي الله جلّ علاه^(٧)؛ لذا قال بعض العلماء إذا ((بحث كتابٌ أو عارفٌ عن شيء غير الحق فلا

(١) اصول الفلسفة ج ١ ص ١١.

(٢) ينظر : الحيدري، كمال، الفلسفة ج ١ ص ٣٤٠ وما بعدها.

(٣) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٧٢.

(٤) ينظر : شيرواني، علي، الدين العرفاني والعرفان الديني ص ١٠.

(٥) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ١٩.

(٦) ينظر : اليزدي، مصباح، محاضرات في الايدولوجية المقارنة ص ٢٠.

(٧) ينظر : مطهري، مرتضى، حدود الفلسفة ولوامع العرفان ص ١٩٠.

الكتاب عرفان ولا القائل عارف^(١).

و من عمم ماهية العرفان قال : إن العرفان ((نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية العالم، وأيضا موقف منه))^(٢)، ويؤاخذ عليه بـ : كما إن العرفان نظام معرفي فالفلسفة أيضا نظام معرفي وهي أيضا رؤية للعالم وموقف منه^(٣).

إذن مشكلة التعاريف السابقة هي القصور عن تعريف العرفان بما هو علم خاص له موضوعه الذي ينفرد به عن باقي العلوم، كما وأنها لا تشير بوضوح إلى العرفان بكلا قسميه^(٤) (العملي، النظري)^(٥).

أما من توجه إلى موضوع العرفان، وراعى كلا قسميه قال : ((هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية واتصالها إلى مبدئها...))^(٦)، يمتاز هذه التعريف عن غيره بالتركيز على الله سبحانه من حيث صفاته وكل ما يتصل به من مبدأ ومعاد ومعرفة طريق السلوك إليه والاتصال به، كما وإنه يرسم صورة كاملة وواضحة للعرفان ولم يكتفي بالإشارات، بل سلك منهج التفصيل والبيان، فضلا عن تناوله لجانب النظري (العلم بالله سبحانه...) والجانب العملي (معرفة طريق السلوك والمجاهدة).

(١) الخميني ، روح الله، وصايا عرفانية ص ١٣٤.

(٢) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي ص ٢٥٣.

(٣) ينظر : المهدي، حسين علي، المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن الكريم ص ٩.

(٤) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ١٩.

(٥) يُعرّف العرفان النظري بأنه العلم الذي يعتمد على الكشف والشهود ويستعمل الفلسفة لبيان رؤية العارف. ينظر : لزريق، كمال، مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا ص ١١٤. الحيدري، كمال، العرفان الشيعي ص ١٦.

أما العرفان العملي فهو عملية تطبيق الأسس النظرية على النفس لتصل إلى الكمال. ينظر : لزريق، كمال، مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا ص ١١٤.

ويفترق العرفان النظري عن العملي، بأن النظري هو تعبير عن الحقائق التي تنال بالكشف، أما العملي فهو الحقائق نفسها، فهناك فرق بين ذات الحقيقة التي يتوصل إليها بالكشف والشهود من قبل العارف وبين التعبير عن تلك الحقائق. ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري ص ٨٤ وما بعدها.

(٦) الفيضري، داوود، التوحيد والنبوة والولاية ص ٧ (المطبوع ضمن رسائل الفيضري).

ولصدر المتألهين تعريف مقارب للتعريف الاخير من حيث التركيز على موضوع العرفان. وشمول كلا قسميه، لكن يفترق عنه بإدخال معرفة الذات، التي لم يدخلها صاحب التعريف السابق، إذ أن تعريف صدر المتألهين شمل كل ما يتعلق بموضوع العرفان وهو الحق المطلق من حيث الذات والصفات والافعال، فقال : ((هو معرفة الله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وعلم النفس وكيفية استكمالها وارتفاعها من درجة الحيوانات الهالكة إلى معارج الملكوت والروحانيات الباقية))^(١).

وعليه يمكن القول بأن التعريف الاخير هو الأرجح؛ لشموليته على الذات، ولعل ادخال الذات في التعريف من قبل صدر المتألهين هو بناء على شمول المعصوم عليه السلام بهذه المعرفة، إذ إن المعصوم له ادراكات واسعة تقتضي بحسب قابلية نفسه وكمالها وشدة جلاء بصيرته على الوصول لهذه المعرفة الذي تعدّر على غيرهم الوصول اليها، وهذا ما صرح به النبي الأعظم ﷺ من أنه حصر معرفة الله به وبالإمام علي عليه السلام بوقوله : ((يا علي ما عرف الله حق معرفته غيري وغيرك))^(٢).

وبناءً على التعريفين الاخيرين يمكن أن تُعرف الاسس العرفانية بـ (ما يرتكز عليه من اصول وقواعد للعلم بالله تعالى من حيث ذاته وأسمائه وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأحوال المبدأ والمعاد وعلم النفس وكيفية استكمالها للوصول الى الملكوت والروحانيات الباقية).

ثالثاً: ضابطة الفلسفة

إن من اهم المزالق التي تواجه مستعملي الفلسفة في التفسير هي اسقاط الرؤى الفلسفية على النص القرآني وتحميلها عليه، وتوجيه ذلك النص بما يتماشى معها، فيؤول الآيات القرآنية تأويلات بعيدة لا علاقة لها بالتفسير^(٣)، وقد استنكر السيد الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) هذا الفعل من خلال التفريق بين أن يقول الباحث في معنى الآية : ما هو قول القرآن الكريم، وبين أن يقول : ماذا يجب أن نحمل عليه الآية، فالقول الأول يوجب الانطلاق من القرآن نفسه والقول الثاني

(١) كسر أصنام الجاهلية ص ١٦.

(٢) آشوب، ابن شهر، مناقب ال ابي طالب ج ٣ ص ٦٠.

(٣) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٣١٨. ايازي ، محمد، المفسرون حياتهم ومنهجهم ص ٦٤.

يوجب الانطلاق من النظريات والدخول الى القرآن^(١).

ويستتج على اثر ذلك : أن تحميل ما انتجته الابحاث العلمية أو الفلسفية من خارج مداليل الآيات، هو نقص في العملية التفسيرية؛ لأنه يؤدي الى جعل التفسير تطبيقاً لتلك النظريات، وعليه يكون تحميل النظريات ليس بتفسير، بل تطبيق على القرآن^(٢).

ولكي يُتَجَنَّب مثل هذا التحميل وجب التفريق بين تحميل القواعد النظرية وبين توظيفها، فإذا اردنا مثلاً ان نفهم القرآن الكريم من حيث اللغة نتوجه بالطبع لدراسة قواعد النحو والصرف والبلاغة التي من دون معرفة بها لا يمكن أن نفهم النكت اللغوية التي يتضمنها النص القرآني، وكذا الحال فيما لو اردنا أن نفهم رؤى القرآن التي لها علاقة بالموجودات، فيستلزم حينئذ أن نستعمل القواعد العقلية كموجه لطريق الفهم لا أن تكون هي طريق الفهم وتحمل معطيات العقل على القرآن الكريم^(٣)، أي أن طريق التعمق والتحليل الدقيق للآيات يكون ضمن ضوابط التفسير من دون اخضاع النصوص للقواعد الفلسفية^(٤).

ويجب على مستعمل الفلسفة أن ينتبه الى أن العقل قد يصيب وقد يخطأ، فربما يصل الى برهان يخالف الواقع، فينبغي عليه أن يرجع الى الخطوط العامة للقرآن والسنة القطعية ويرى هل خالف البرهان تلك الخطوط ام لا، أي يجعل القرآن والسنة القطعية ميزاناً يزن به برهانه^(٥).

والكلام السالف يمثل اهم ضابطة يجب مراعاتها فيما لو أراد المفسر استعمال قواعد الفلسفة في تفسير القرآن الكريم، فضلاً عن الشروط العامة لاستعمال العقل في التفسير، والتي ذكرت في كتب الباحثين^(٦).

وهناك حدود يقف عندها المفسر المستعمل للفلسفة، وليبيانها نقول :

(١) ينظر : الميزان ج ١ ص ٦ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٨ .

(٣) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٣١٩ وما بعدها.

(٤) ينظر : ايازي ، محمد، المفسرون حياتهم ومنهجهم ص ٦٤.

(٥) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٣٢١.

(٦) ينظر مثلاً : الرضائي، محمد علي، مناهج التفسير واتجاهاته ص ١٨٦-١٨٨ . العك، خالد ، اصول التفسير وقواعده ص ١٨٩ وما بعدها.

إن العقل البرهاني^(١) - الاداة التي يستعملها الفيلسوف في التفسير - له موارد لا يستطيع تجاوزها؛ فمندها ينتهي دوره ويأتي دور الكشف والالهام الإلهي، إذ يأخذ على عاتقه إكمال طريق المفسر لإجلاء الغموض عن الآيات القرآنية.

وهذا لا يعني وجود تصادم أو تعارض بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على إكتناهاها، ولا يعني أن المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل إن العارف يشاهد حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها^(٢).

وقد ذكر صدر المتألهين بعض التفصيل في الموارد التي يدركها العقل والموارد التي يقف عندها، ومن تلك الموارد ما بيّنه من معرفة الذات الإلهية والصفات والانفعال. فقال في وصف معرفة الذات : ((أما معرفة الذات فهي أضيّقها مجالا وأرفعها مثالا وأبعدها عن الفكر والذكر ... فلا يمكن الوصول إلى معرفة ذاته إلا بفناء السالك عن نفسه وباندكاك جبل إنيته ...))^(٣)، فقله (فناء السالك عن نفسه) يشير إلى عبور مرحلة العقل إلى مرحلة الكشف؛ لأنه قال في أول الكلام أن معرفة الذات بعيدة عن الفكر والذكر ، أي بعيدة عن العقل والنقل.

ثم انتقل إلى معرفة الصفات والتي يكون للعقل نصيب فيها، لكن لا يعني أي عقل، بل العقل الثاقب، ولا يعني كل الصفات فبعض الصفات لا تدرك بقوة الفكر والنظر، بل تحتاج إلى طريق أعلى وهو طريق الراسخون في العلم - والذي مرّ ذكرهم في الفصلين السابقين -^(٤)، فقال : ((وأما الصفات فالمجال للفكر فيها أفسح ونطاق النطق فيها أوسع لأنها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك إلا أنها فيه على وجه أشرف وأعلى وأن مصداقها في الأول تعالى ذاته بذاته وفي غيره ليس كذلك ... وفي هذا القسم أيضا غموض شديد وتعرس تام ولا يمكن معرفة بعض الصفات كالصفات التشبيهية إلا لأهل البصائر الثاقبة كالسمع والبصر والاستواء على العرش وغير

(١) يراد بالعقل البرهاني : العقل الذي به يثبت بعلومه المتعارفة أصل وجود الله وضرورة صفاته، كالوحدة و الحياة و السمع والبصر و العلم وغيرها من الصفات العليا، ويتصف هذا العقل بخلوه من مغالطة الوهم و ضرر التخيل، إذ يكون الاستدلال به محكما ومتينا، ويشترط به، أن يكون متوافقا مع ظاهر القرآن، فإذا أثبت أمرا، فالظاهر يكون قد أثبت أيضا وبالعكس، ويشترط به أيضا أن يعلم مستخدمه ضرورة الإلمام بالعلوم القرآنية كي يستعمل البرهان خاليا من المغالطات. ينظر : الأملي، عبد الله الجوادى ، تسنيم ج ١ ص ٨٨ وما بعدها، ٢١٣.

(٢) ينظر : الحيدري ، كمال، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الاسلاميين ص ٢٧٤.

(٣) اسرار الآيات ص ٢٢ وما بعدها.

(٤) ينظر : ص ٨٦، ١٢٨ من البحث.

ذلك مما لا يعرفه إلا الراسخون في العلم»^(١).

وبعدها انعطف الى ذكر الافعال والتي فيها متسع اكثر من الذات والصفات، لكنه أكد عدم اقتطاعها عن الصفات والذات أي يستعان بالذات والصفات لمعرفة الافعال دون الفصل عنها، فقال : ((وأما الأفعال فبحر متسع أطرافه ولكل أحد أن يخوض فيه ويسبح في غمراته بقدر غزارة علمه وقوة سباحته لكن لا ينال بالاستقصاء أطرافه لأنها مرتبطة بالصفات كالصفات بالذات))^(٢).

و يوجد عدة أسباب جعلت العقل يقف عند هذه الحدود، ستذكر على شيء من الإيجاز، وهي :

١ - العقل محكوم بالحس : أي إن جميع ما يتعمّله الانسان محكوم بالحواس^(٣)، والمعارف لا تحصل في أول نشأة الانسان إلا بالتجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر ، كانت النفس اتمّ عقلاً^(٤).

و تبّه صدر المتألهين على منفعة الحس في بادئ الامر مع تحذيره من أنه يتحول الى وبال إذا بقي الانسان يعتمد عليه بمنأى عن الالهام الالهي، فقال ((والحواس وان احتيج إليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتنظف بها وتنتهى إلى عالمها ومبدئها ومعادها ... فالحاسة نافعة في الابتداء عانقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً ومعيناً شاغلاً ووبالاً))^(٥).

٢ - العقل لا يدرك كنهه الأشياء : يعترف الحكماء أن العقل قاصر عن ادراك حقيقة الأشياء، وأن غاية ما يمكن له هو التعرف على بعض خواص الأشياء ولوازمها^(٦)، إذ يقر ابن سينا(ت٤٢٨هـ) أن الانسان لا يعرف حقيقة الشيء، لكون الحس هو مبدأ معرفته، وأن دور العقل هو للتمييز بين

(١) الشيرازي ، صدر المتألهين، اسرار الآيات ص ٢٣ وما بعدها

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤.

(٣) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٨٨.

(٤) ينظر : الفارابي ، الجمع بين رأي الحكيمين ص ٩٨ وما بعدها.

(٥) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٥ ص ١٢٦.

(٦) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٨٩.

المتشابهات والمتباينات فيعرف لوازم الشيء، فتكون معرفته مجملة غير محققة^(١).

وعليه فإن الاطلاع على حقائق الأشياء و تفصيلاتها من الامور المستحيلة، والتعاريف التي تعرف فيها الأشياء أنما هي رسوم تُشبه الحدود^(٢).

٢ - المعرفة العقلية تحصل بالصد : إن العقل حينما يعجز عن معرفة الأشياء، يلجأ الى ضدها^(٣)، فبالظلام يعرف النور^(٤)، ويقول الغزالي (ت٥٠٥هـ): ((الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد فما لا ضد له ولا نقيض تتشابه الأحوال في الشهادة له))^(٥).

٤ - المعرفة العقلية لا تحصل إلا بالأوضح : أي أن المعرّف يجب أن يكون أوضح مفهوما من المعرّف، إذ لو كان خلاف ذلك لم تحصل أي فائدة من تلك المعرفة^(٦) ولَمَّا انجلى الغموض، وبقي المجهول مجهولا، كقولنا أن العدد واحد هو عدد ينقص عن الاثنين بواحد، فمفهوم العدد واحد بقى غامضا، لأننا لم نعرفه بمفهوم اوضح^(٧).

٥ - العقل مقيّد بالماهية : فمعرفتنا بالأشياء تقتضي أن تكون تلك الأشياء على ماهيات خاصة بها تميزها عن بقية الأشياء، فالماهية هي حدّ للشيء^(٨)، ومن دون أن يكون له حدّ يتعدّر على العقل تمييزه ومعرفته.

٦ - لا يعرف الشيء إلا بمعرفة علته : لأن معرفة المعلول غير ممكنة دون معرفة علته، فإذا أراد العقل معرفة أحد المعلولات وجب عليه معرفة علته، فيكون مقيّدا بها^(٩)، لذا نرى بعض الحكماء يذهب الى أننا اذا اردنا معرفة الأشياء، يجب أن نعلم بأسبابها ولوازمها^(١٠)، ويؤكد البعض الآخر

(١) ينظر : التعليقات ص ٨٢.

(٢) ينظر : المظفر، محمد رضا، المنطق ص ١٢٠.

(٣) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩٠.

(٤) ينظر : ابن حزم ، رسائل ابن حزم الاندلسي ص ج ٤ ص ٣٩٦.

(٥) مجموعة رسائل الامام الغزالي ص ٢٧٩.

(٦) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩٠.

(٧) ينظر : المظفر، محمد رضا، المنطق ص ١٢٤.

(٨) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩٠.

(٩) ينظر : المصدر نفسه ص ٩١.

(١٠) ينظر : ابن سينا، التعليقات ص ٧٧.

على أن ابطال الاسباب ابطال للعلم والحكمة، لأن العلم معرفة العلل والاسباب^(١)، وقد عقد صدر المتألهين فصلاً ذكر فيه أن العلم بالمعلول لا يمكن العلم به، إلا من جهة العلم بعلة^(٢).

٧ - المعرفة العقلية تشترط إحاطة العقل بالمعلوم : فمن غير الممكن أن يدرك العقل شيئاً دون الإحاطة الكاملة بذلك الشيء^(٣)، ونُقل عن العلماء الأولين : ((أنه لا يعرف الشيء إلا بما فوقه : فالنفس فوق الطبيعة وبها تعرف الطبيعة، والعقل فوق النفس وبه تعرف النفس ، ويعرف العقل وما فوقه ويحيط به ذلك الإله الفرد الذي قد بان استحالة الوقوف على ماهيته ، إذ كان قد تقدم القول أنه لا يعرف الشيء إلا بما فوقه . فإذا كان أرفع ما فينا العقل ، وهو تعالى فوقه))^(٤).

٨ - المعرفة العقلية تستلزم المساخنة بين العلم والمعلوم : فلا يعرف شيء شيئاً إلا بما هو فيه منه^(٥)، أي أننا إذا اردنا أن نعلم الغيبات يجب أن يكون العلم غيبياً وإذا اردنا أن نعلم الماديات يجب أن يكون العلم مادي، فمعرفة الصفات الالهية لا تعرف بقوانين الفيزياء، بل بالبراهين العقلية القطعية أو بالآيات القرآنية أو النقل القطعي عن أهل البيت عليه السلام ، لذا قالوا : العلم يمثل صورة المعلوم في نفس العالم^(٦)، وهذه الصورة لا يمكن ارتسامها بالذهن إن لم تكن من سنخ المعلوم.

رابعاً : ضابطة العرفان

حدد الباحثون جملة من الضوابط التي تقي مستعمل العرفان خطر الانحراف في تفسير النص القرآني، وهي :

١- الالتزام بعدم مخالفة ظاهر النص القرآني الكريم والانعطاف بمعاني الآيات الظاهرية الى معاني لا تمت للظاهر بصلة قط^(٧).

(١) ينظر : ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ١٩٣.

(٢) كان عنوان الفصل (في أن العلم بذی السبب یمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٣٩٦.

(٣) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩١.

(٤) لم يُذكر من هم العلماء، بدوي، عبد الرحمان، الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ١٥٩ وما بعدها.

(٥) ينظر : بنزكري، نوفل، العقلانية في العرفان ص ٩١.

(٦) القول لعفيف الدين التلمساني(ت٦٩٠هـ) . ينظر : الهروي، عبد الله منازل السائرین(شرح التلمساني) ص ٥٥٩.

(٧) ينظر : الرضائي، محمد علي، مناهج التفسير واتجاهاته ص ٢٨٨. العك، خالد ، اصول التفسير وقواعده ص ٢٠٨.

- ٢- جعل الشريعة ميزانا لقبول المعاني العرفانية المتحصلة من طريق الكشف، ورفض كل معنى يخالف الشرع المبين^(١).
- ٣- عدم مخالفة العقل الخالي من الشكوك والشبهات^(٢).
- ٤- تمضيد المعاني العرفانية بأدلة وبراهين من خارج العرفان؛ لإلزام الحجّة، فلا يكتفي المفسر بأن يقول شاهدت كذا وانكشف لي كذا^(٣).
- ٥- أن يوجد ترابط بين معنى الآية والمعنى الاشاري الكشفى، فلا يؤول الآيات تأويلا منقطعا عن معنى الآية^(٤).
- ٦- أن لا يدعى أن المعنى الذي توصّل اليه بالكشف هو المعنى المراد ولا معنى غيره^(٥).
- وبعض هذه الضوابط أكّدها صدر المتألهين والتي سبق وأن اشرنا اليها في مواضع متعددة، وأهمها التركيز على عدم مخالفة الظاهر والشريعة والعقل^(٦).

(١) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري ص ٩٠. العيدروس، زين بن محمد، المعاني الاشارية في السنة النبوية ص ٢٠٧.

(٢) ينظر : بناء، يد الله، العرفان النظري ص ٩٦، ٩٧، ١٥٢. العلك، خالد، اصول التفسير وقواعده ص ٢٠٨.

(٣) ينظر : يوسف، يوسف، النظام اللغوي في القرآن الكريم ص ٨٧.

(٤) ينظر : الرضائي، محمد علي، مناهج التفسير واتجاهاته ص ٢٨٨.

(٥) ينظر : العيدروس، زين بن محمد، المعاني الاشارية في السنة النبوية ص ٢١٠.

(٦) ينظر : ص ١٢، ٨٦ من البحث.

المبحث الثاني : الأسس الفلسفية والعرفانية وتوظيفها عند صدر المتألهين

إن كل عالم صاحب مدرسة فكرية جديدة، لا بد وأن يمتلك أسسا شيد عليها مدرسته، تفرق مع كثير ممن سبقه من العلماء، فهو يمتلك أسسا خاصة توضح المسائل التي تتعلق بمعرفة الخالق والكون والانسان، بناءً على الاداة التي يستعملها في كشف تلك المسائل، فبعض أصحاب المدارس يميلون الى الكشف والالهام من الغيب، وبعضهم يميلون الى العقل، وبعضهم يمزجون بينهما، وهذا الميل جعل لكل واحد منهم له اسسه الخاصة به.

ومن هذه المنطلق نستدل على إنه من غير الصحيح بأن يحاكم العالم بغير أسسه التي يعتقد بها والتي برهن عليها في أبحاثه، بل يحاكم كل عالم بعلمه وأسسه المقررة لديه، وهذا لا يلغي أن نقاش في أصل الأساس شرط أن نكون أصحاب مدرسة خاصة لها قواعدها وأصولها؛ لذا سيقتصر هذا المبحث على ذكر أسس صدر المتألهين فقط، ومواقع توظيفها في تفسيره، مع بيان الطريق العام الذي استعمله فيها؛ كونه صاحب أسس خاصة قد برهن عليها في مواقع عديدة في مؤلفاته، ولإيضاح هذا الامر وجب تقسيم هذا المبحث على الآتي :

المطلب الأول : المنهج العام في استعمال الأسس الفلسفية والعرفانية

سلك صدر المتألهين طريقتين لتفسير الآيات القرآنية بالفلسفة والعرفان، فكان الطريق الأول هو الاستناد الى اسسه العرفانية والفلسفية في تفسير الآية دون ذكر اقوال الفلاسفة والعرفاء، أما الطريق الثاني فهو نقل اقوال الفلاسفة أو العرفاء، وقد سلك فيه مسلكين ، وهما : إما نقل القول دون التعليق عليه أو نقل القول والتعليق عليه وتصحيحه وفق الاصول المقررة عنده.

وقد ييهم اسم من ينقل عنه كأن يقول عن احد العرفاء أو المشتغلين بالعلوم العقلية أو الحكماء والموحدين المحققين، وقد يصرح بأسماء من ينقل رأيهم كشيخ الاشراق والشيخ الرئيس .

كما وجد البحث كثرة المباحث الفلسفية والعرفانية في التفسير موضوعة تحت عناوين معينة مثل (مكاشفة)^(١) أو (هداية عقلية)^(٢) أو (كشف الهامي)^(٣) وغيرها من العناوين الفلسفية

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٢٦ .

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٢٦ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٣١ .

والعرفانية^(١)، وقد يدرج المعاني الفلسفية والعرفانية بعد المباحث اللغوية مباشرة^(٢).

أي إن أغلب تفسيره للآيات لا بد وأن يتضمنها مباحث فلسفية وعرفانية، وهذا ما تبين نتيجة الاستقراء لتفسيره، إذ لوحظ كثرة الاستعانة بالمباحث العرفانية والفلسفية^(٣) في تفسيره مقارنة بالمباحث القرآنية والنقلية^(٤)، وهو بذلك يقارب الكثرة التي لوحظت في المباحث اللغوية^(٥)، وقد يكون سبب ذلك هو طغيان الجنبه الفلسفية والعرفانية على شخصيته العلمية.

وتجدر الإشارة هنا إن كثرة ذكر المباحث اللغوية والفلسفية والعرفانية بالمقارنة مع المباحث القرآنية والنقلية، لا يدل على أن تلك المباحث اللغوية أو العرفانية أو الفلسفية لم يستغن فيها بالروايات أو بالأحاديث، بل العكس تماما، إذ من يطلع على تفسير صدر المتألهين يرى إنه كثيرا ما يدرج رواية أو آية ضمن استدلالاته في تفسير الآيات، وإنما نقول هذه الكثرة من حيث المباحث بما هي عناوين مستقلة عرفت باصطلاحات خاصة عن أهلها كالعام والخاص والتاسخ والمنسوخ وعلوم البلاغة والنحو وغيرها من المباحث التي لها حدود وميادين خاصة بها، أما بالنسبة للاستدلال بالآيات أو الروايات بما هي آيات أو روايات فهذا مما اسهب به صدر المتألهين في تفسيره.

وبعد هذا البيان ينعطف البحث الى ذكر نماذج لكلا الطريقتين الذين سلكهما صدر المتألهين للتعامل مع تفسير الآيات القرآنية بالفلسفة والعرفان :

فأما الطريق الأول ما جاء في معنى (الرَّحْمَنُ والرَّحِيمُ) من قوله تعالى : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة : ١]، إذ ذكر بعض ما يتعلّق بهاتين الصفتين من مباحث لغوية، ثم انعطف الى ذكر أربعة وجوه تدل على أن صفة الرحمة حقيقة في الله تعالى فقط بالغة حد الغاية، أما في غيره فهي ناقصة، ثم ذكر ثلاثة أصول فلسفية بُنيت عليها تلك الوجوه الأربعة، وكان الأصل الأول بأن

(١) ينظر مثلا : التفسير ج ١ ص ٢٥٧، ٤٠٣، ج ٢ ص ٢٧٩، ج ٥ ص ٢٧٤، ج ٦ ص ١٠٣، ج ٧ ص ١٨٠.

(٢) ينظر مثلا : المصدر نفسه ج ١ ص ٦٥.

(٣) إذ وجد إنه استعان في الفلسفة والعرفان في أغلب التفسير إلا المواضع الآتية : المصدر نفسه ج ١ ص ٨٢، ٢٢٥-٢٤٢، ٤١٢-٤١٤، ٤١٥-٤١٧، ج ٣ ص ٣١١-٣١٥، ٤١٨-٤٢٠، ٤٢٨-٤٣٢، ج ٥ ص ٢٢، ٢٥، ٤٤، ٤٩-٥٠، ٦٢، ٧٣-٧٥، ١٢٤، ١٢٦-١٣٠، ١٥١-١٥٢، ٢٣٠، ٣٩٨، ج ٧ ص ١٧، ٢٨، ٢٩، ٤٥ (آية رقم ٢٦)، ٤٢ (آية رقم ٢٧)، ٥٥ (آية رقم ٣٨)، ٧١ (آية رقم ٥٧)، ٣٥٦-٣٥٩.

(٤) ينظر : ص ١١٥ وما بعدها، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢ من البحث.

(٥) ينظر : ص ٥٥ من البحث.

الله تعالى ((تأمّ الفاعلية بحسب ذاته وصفاته ، لا يعتريه قصد زائد ولا لفعله غاية سوى ذاته وكان صدور الأشياء منه على سبيل العناية والفيض ، دون القصد والروية كما زعمه الأكثرون تعالى عنه علواً كبيراً))^(١).

والاصل ((الثاني : إن كل ما سواه ممكن الوجود بحسب ماهيته والممكن مفتقر في وجوده إلى إيجاد الواجب إياه ابتداء إذ إمكان الشيء علّة احتياجه إلى المؤثر الواجب كما برهن عليه في مقامه ، وكلّ رحمة تصدر من غير الله فهي إنّما دخلت في الوجود بإيجاد الله لا بإيجاد غير الله ، إذ ليس لغيره صفة الإيجاد ، بل إنّما شأن غيره الإعداد والتخصيص في الاستناد فيكون الراحم في الحقيقة هو الله))^(٢).

والاصل ((الثالث : إن فلانا يعطى الحنطة مثلاً ولكن لا يقع الانتفاع بها ما لم يحصل المعدة الهاضمة للطعام والشهوة الراغبة إلى أكله والقوى الناهضة لذلك ، والآلات المعدة لنقله وطحنه وعجنه وطبخه وغير ذلك ، وما يتوقّف عليها من الخشب والحديد والتجار... والملائكة الذين يدبّرون السماوات ويحرّكون الكواكب كالشمس والقمر ... فما دام لم يخلق الله هذه الأشياء لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة . فخالق تلك الحنطة والممكن لنا من الانتفاع بحفظ هذه الأسباب حتّى يحصل الانتفاع هو الراحم))^(٣).

ومن الملاحظة أيضاً ما ذكره في تفسير قوله سبحانه : ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾ [الواقعة : ٧] ، إذ بين أن الناس أصنافاً ثلاثة مستدلاً عليه ببعض الأسس الفلسفية والعرفانية وهي تقسيم ادراكات الانسان الى ثلاث قوى تبدأ من الأدنى فالأعلى وهي قوة الحس ثم الخيال ثم العقل وهو اعلاها رتبة، مع اعطاء لكل رتبة منها كملاً معيّناً -بحسب نظرية مراتب الوجود التي سيأتي بيانها لاحقاً- فقال : ((أي أصنافاً ثلاثة . وذلك لأن الإنسان فيه مبادئ إدراكات ثلاثة من جهة قوى ثلاث : قوة العقل ، وقوة الخيال ، وقوة الحس . ولكلّ قوة كملاً ، فكمال القوة العاقلة بإدراك المعارف الإلهية والعلوم الربانيّة ، وبه يحشر الإنسان في جوار الله وملكوته ، وكمال القوة الخياليّة في فعل الخيرات وتهذيب الصفات وتبديل السيئات بالحسنات ، وكمال القوة الحسيّة

(١) التفسير ج ١ ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٦.

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٦ وما بعدها .

بإدراك الملايم الحسي من الملاذ الجسمانية والأعراض البدنية (...)^(١).

وبعدها قرر على الكلام السابق بأن للإنسان ثلاث نشأت بحسب القوى الإدراكية الثلاثة (الحس، الخيال، العقل)^(٢)، وبحسب هذه المقامات يصير الإنسان منقسماً على ثلاثة أقسام كما ذكرتهم الآيات الثلاث^(٣) التي تأتي بعد هذه الآية - موضع البحث- وهم أصحاب الميمنة وأصحاب المشئمة والسابقون، فأصحاب الميمنة هم الذين يكون مبدأ عملهم العقل العملي بواسطة القوة الخيالية فتكون غايتهم طلب الخير المظنون والسعادة المقبولة، وأصحاب المشئمة هم الذين يكون مبدأ عملهم القوة المحركة الحيوانية بواسطة قوة الحس، فتكون غايتهم أما طلب الشهوات أو الغضب والانتقام. أما السابقون فهم الأعلى رتبة الذين يكون دأبهم مشاهدة الحقائق والانشغال بمحبة الله تعالى، فيغنيهم عن الطعام والشراب وما سواه جلّ ذكره^(٤).

والأمثلة على هذا الطريق كثيرة^(٥)، نكتفي بهذا القدر التزاماً بما يقتضيه المقام.

وأما الطريق الثاني ما نقله عن بعض من أبهم اسمه، في معنى (آل النبي ﷺ) عند تفسير قوله جلّ علاه : ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة : ٤٩]، إذ قسم (آل النبي ﷺ) على قسمين، قسم يرجع إلى الجسم والصورة وهم آل الله ﷻ الصوريين، وقسم يرجع إلى المعنى وهم آل الله ﷻ المعنويين، فقال ناقلاً عن الدواني^(٦) : ((قال بعض الأفاضل : آل النبي كلّ من يؤول إليه . وهم قسمان : الأوّل من يؤول إليه مآلاً صورياً جسمانياً ، كأولاده ومن يحذو حذوهم من أقاربه الصوريين ، الذين يحرم عليهم الصدقة . والثاني من يؤول إليه مآلاً معنوياً روحانياً ، وهم أولاده الروحانيون من العلماء الراسخين والأولياء الكاملين ، سواء سبقوا بالزمان أو لحقوه . ولا شك أنّ النسبة الثانية أكد من

(١) التفسير ج ٧ ص ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٠ .

(٣) وهنّ : { فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة * وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشئمة * والسابقون السابقون } [الواقعة : ٨-١٠]

(٤) التفسير ج ٧ ص ٢١ .

(٥) ينظر مثلاً : المصدر نفسه ج ١ ص ٨٤ ، ٩٢ . ج ٢ ص ٢٩ ، ٧ ، ج ٣ ص ٨٠ ، ٥ ، ج ٤ ص ٣١ . ج ٥ ص ٢٣ ، ٢٧ . ج ٦ ص ٥٣ ، ٧٨ . ج ٧ ص ٢٤ ، ٢٠ .

(٦) ينظر : الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي ص ٦٣ (حاشية رقم ٤) . الميداني، حسين، الفتوحات الربانية في شرح التديبيرات الالهية ص ٦٠ وما بعدها.

الأولى ، وإذا اجتمعت النسبتان كان نوراً على نور ، كما في الأئمة المشهورين من العترة الطاهرة - صلوات الله عليهم أجمعين - . وكما حرم على الأولاد الصوريين الصدقة الصورية ، حرم على الأولاد المعنويين الصدقة المعنوية ، أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف^(١) وكما هو ظاهر فصدر المتألهين لم يصحح ولم يعلق على هذا النقل، وربما تكون علّة ذلك هو موافقته لهذا الرأي، على عكس المثال التالي الذي أبدا فيه رأيه طبقاً لأصوله الفلسفية والعرفانية والمثال هو :

ما نقله عن بعض الفلاسفة والعرفاء في حلّ الاشكال الوارد حول قوله تعالى : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾[السجدة : ٤]، وهو كيف تكون مخلوقة في ستة أيام، والايام هي مقادير الحركات، وهذه المقادير موجودة بعد وجود السماوات والارض والافلاك الكروية، فكيف وجدت الايام قبل وجود السماوات والارض وباقي الافلاك؟

فنقل عن الفلاسفة ((أكثر المشتغلين بالعلوم العقلية اعترفوا بالعجز عن تطبيق هذا الحكم على القوانين الحكيمة ، لأن الحكماء أقاموا حججاً فلسفية على أن وجود الأفلاك والفلكيات ليس إلا على سبيل الإنشاء الإبداعي ، لا على نهج التدرّج في الحصول ، ولا لأجل الأسباب الجسمانية ، كاستعداد القوابل وتهية الآلات ، وكذا فئانها ليس بالذبول والضعف والمرض ، بل مجرد إرادة الصانع البديع ، فهذا الإشكال غير منحلّ إلى الآن))^(٢)، وقوله (لا على نهج التدرج في الحصول) اشارة الى أحد الأسس الفلسفية والعرفانية المهمة -التي سيأتي بيانها- وهي الحركة الجوهرية، القائلة بوقوع الحركة في جوهر الاشياء بالتدرّج، إذ تبدأ بالتحرك الى أن تصل الى غاية وجودها. أي إن صدر المتألهين يصرح بأن سبب عدم حل الاشكال من قبل الفلاسفة هو عدم اقرارهم بوجود الحركة في الجوهر التي حققها هو.

أما العرفاء فقد نقل عن أحدهم^(٣) بأن تأويل ﴿ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾[السجدة : ٤] هو الاحتجاب بها و الايام هي الايام الستة الالهية(أي غير الايام المتعارفة) وهي مدة الخفاء

(١) التفسير ج ٣ ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٠.

(٣) وهو محمد بن علي بن محمد المعروف بمحيي الدين بن عربي(٥٦٠ - ٦٣٨ هـ)، الملقب بالشيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم. ولد في مرسية (بأندلس) وانتقل إلى إشبيلية. وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، وهو، كما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمئة كتاب ورسالة، منها (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) . ينظر : الزركلي، الاعلام ج ٦ ص ٢٨١.

من آدم ﷺ إلى النبي محمد ﷺ^(١)، ثم علق على هذا النوع من التأويل بقوله ((وأنت خير بأن خروج الألفاظ القرآنية عن معانيها المتعارفة المشهورة توجب تحير الناظرين فيها ، والقرآن نازل لهداية العباد وتعليمهم وتسهيل الأمر عليهم مهما أمكن لا للتعقيد والإشكال ، فيجب أن [تكون]^(٢) اللغات محمولة على معانيها الوضعية المشهورة بين الناس ، لنلا يوجب عليهم الالتباس)^(٣)، أي إنه لم يقبل صرف اللفظ عن ظاهره والولوج إلى المعاني الباطنية دون وجود جسر يربط بينهما؛ لأن ذلك يؤدي إلى الالتباس والتحير، والصحيح هو إبقاء الظاهر والعبور به إلى الباطن (وهي طريقة الراسخين في العلم التي ذكرت في الفصول السابقة)^(٤) وبعد هذا البيان قال تحت عنوان (كشف الهامي) ((قد منّ الله علينا في تحقيق هذه الآيات ونظائرها بما يشفي العليل ويروي الغليل من غير حاجة إلى صرف اللفظ عن مفهومه الظاهر (...))^(٥) وبعد ذكر ست مقدمات فلسفية وعرفانية^(٦)، قال: ((فقد ثبت أن السماء بما هي شخصية محسوسة وكذا غيرها من الأمور المحسوسة المادية الموجودة في عالم الدنيا أمر زمني الوجود ، تدريجي الحصول ، مدة كونها البقائي عين مدة حدوثها الإنشائي ، فهذه المدة المضروبة في الكلام الإلهي هي مدة بقاء وجودها الذي هو عين الحدث))^(٧) أي إنه لم يؤول الآية رأساً ولم بصرفها عن ظاهرها، ولم يقل بما قالته الفلاسفة من الانشاء الابداعي دون التدريج، بل أثبت أن السماء محسوسة وحادثة ووجودها تدريجي وزماني لا دفعي، ومدة بقائها واستمرارها هي نفسها مدة انشائها، وهذا مبني على التدرج في الوجود أو التشكيك بالوجود(وهو احد الاسس التي ستتطرق لها في الصفحات القادمة)^(٨).

وهناك بعض الموارد صرح صدر المتألهين فيها بتبني مشهور قول العلماء، قائلًا : ((ولكني أقول كما قال بعض محققي الاسلاميين وحكمائهم وموحديهم : ان بمجرد الموت [تقوم]^(٩) عليك

(١) ينظر : ابن عربي، تفسير ابن عربي ج ٢ ص ١٣٩.

(٢) وفي الاصل : يكون.

(٣) التفسير ج ٦ ص ٣٠ وما بعدها.

(٤) ينظر : ص ٨٦، ١٢٨ من البحث.

(٥) التفسير ج ٦ ص ٣١.

(٦) المصدر نفسه ج ٦ ص ٣١ وما بعدها.

(٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٣٣.

(٨) ينظر : ص ١٩٥ من البحث.

(٩) وفي الاصل : يقوم.

هذه القيامة...فهذه هي الصغرى...[وهي] بالنسبة إلى القيامة الكبرى كالولادة الصغرى بالنسبة إلى الولادة الكبرى^(١).

وهو كما يُبهم عندما ينقل عن البعض فقد يصرّح باسم من ينقل عنهم ايضاً، كما فعل مع ابن سينا(ت٤٢٨هـ) في مسألة تأويل الحروف المقطّعة في أوائل السور^(٢)، وكما فعل مع السهروردي (ت٥٨٧هـ) عند ذكر معنى النور في تفسيره لأية النور^(٣).

وهذه أهم الامثلة حول كلا الطريقتين في المنهج العام، وينعطف البحث الى بيان أهم الاسس الفلسفية والعرفانية التي بُنيت عليها التفسيرات الفلسفية والعرفانية للآيات القرآنية الوارد ذكرها في التفسير:

المطلب الثاني : الأسس الفلسفية والعرفانية وتوظيفها في التفسير

شَدِيد صدر المتألهين صرح مدرسته على جملة من أسس متفاوتة بالتقدم والتأخر، فبنى بعضها على بعض، فجعلها طباقاً؛ لينشئ من كل أساسٍ أساساً آخر، فارتفعت اركانها بأسلوب رياضي تجتمع فيه القواعد لعطي ناتجاً ما وذلك الناتج يجتمع مع تلك القواعد ليعطي ناتجاً آخر وهلمّ جرّاً، إذ ابتدأ اللبنة الأولى بنظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية ثم نتج عنها نظرية التشكيك بالوجود، ثم نتج عنهما الحركة الجوهرية ونتج عن هذه النظريات الثلاث اثبات اتحاد العاقل والمعقول واثبات الوجود الذهني.

تفاوتت هذه الاسس بالتقدم والتأخر، وتفاوتت أيضاً من حيث سبق الاكتشاف من عدمه، فبعضها لم يطرح من قبل أصلاً وبعضها طرح ولم يبرهن -كما تمت الإشارة اليه مسبقاً^(٤)، ولمعرفة مدخلة هذه الاسس في تفسير صدر المتألهين للقرآن الكريم، يُشرع ببيان حدودها العامة واستعمالها، وفق الآتي :

أولاً : اصالة الوجود واعتبارية الماهية

إن مسألة اصالة الوجود من أهم الأسس التي ارتكزت عليها الحكمة المتعالية، إذ اعتمدت

(١) التفسير ج ٥ ص ٢١٠ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٤) ينظر : ص ١٧٢ من البحث.

عليها كثير من القواعد، وحلّت بها عدة مسائل، مما جعل السيد الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ) يصفها بأنها منطلق فلسفة صدر المتألهين^(١).

١- الحدود العامة للأساس

لم يكن صدر المتألهين يعتقد بأصالة الوجود بل كان تابِعاً لرأي استاذه الميرداماد (ت ١٠٤٠ هـ) الذي كان يقول بتقدم الماهية على الوجود وتأصيلها^(٢)، لكن وبعد أن أدرك خلاف ما كان عليه استاذُه عدل إلى أصالة الوجود، وقد استشعر هذا الإدراك للحقيقة بعد غياب طويل عنها فقال : ((واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بينا ان الامر بمعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وان الماهيات ... ما شمت رائحة الوجود))^(٣).

يعد صدر المتألهين أول من عنون هذه المسألة بشكل مشخّص^(٤)، وقد صرح بها في موارد عديدة، منها قوله : ((أن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الوجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود أي بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد))^(٥)، ويؤكد أن الوجود له صورة عينية في الخارج سواء لاحظ الذهن ذلك أم لا، كما وأن الوجود

(١) ينظر : مجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات ص ٩ (مقال السيد الطباطبائي)
(٢) ينظر : السبحاني ، جعفر، صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية ص ١٤٩ . الحيدري ، كمال، الفلسفة ج ١ ص ١١٣ . أما الموارد التي ذكر الميرداماد إنه يرفض اعتبارية الماهية واصالة الوجود : هو ما بين فيه رفضه أن تكون الماهية مسألة ذهنية غير متشخصة في الخارج؛ لأن ذلك يستلزم ان يصبح الوجود نفسه ماهية، ويستلزم أن يكون الكلّي الطبيعي -الذي يوجد بوجود افرادِه- غير موجود في الخارج فيقول : ((ومن يحسب وجود الماهية وصفاً ما من الأوصاف العينية أو امراً ما من الأمور الذّهنية ، وراء مفهوم الموجوديّة المصدرية فليس من أهل استحقاق المناظرة ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة ولو كان الامر على ما حسبه، لكان الوجود نفسه ماهية ما من المهنات ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته كما سائر المهنات الممكنة)). القسبات ص ٣٧. ويقول في موضع آخر ((إذا لم تكن الماهيات أموراً متحضلة في الخارج بل تكون من الانتزاعات فقط ، كالأمر العامة ، وتكون المتحضلات الخارجيّة منحصرة في الوجودات المتشخصة بذاته ، فيلزم أن لا يكون الكلّي الطبيعي موجوداً في الخارج ، لأن المفروض أن الأمور المتحضلة في الخارج منحصرة في الأمور المتشخصة بذاته)) مصنفات ميرداماد ج ١ ص ٥٠٧.

(٣) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٤٩.

(٤) ينظر: كليكاني، علي رباني، ابضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج ١ ص ٧٩ .

(٥) الشيرازي، صدر المتألهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ٨ .

موجود بنفسه وأن غيره موجودا به ((فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة ذهن))^(١).

وعليه فإن المراد بأصالة الوجود هو أن المتحقق في العين والخارج هو الوجود لا الماهية، والماهية أمر ((يتنزع من الوجود المحدود المقيد المتعين بالعين الذي يميزه عن غيره بالجنس والنوع وغيرهما من الاعتبارات))^(٢)، إذ يكون الوجود هو منشأ الخواص والآثار التي تظهر على الموجودات^(٣)، وأما الماهية فلا تمتلك تحقّقاً خارج الذهن؛ لأنها مفهوم ذهني ينطبق على ما بالخارج ويُنسب إليها اعتباراً^(٤).

فالواقع الخارجي هو الوجود- وهذا معنى الاصالة-، ومحددات هذا الواقع التي ترسم بالذهن -والتي تؤخذ من الواقع نفسه-، من طول وعرض وسواد وبياض هي الماهية- وهذا معنى الاعتبارية-.

وقد نقل عبد الرزاق اللاهيجي حادثة وقعت بين الميرداماد وطالبه صدر المتألهين، إذ إن صدر المتألهين طرح مسألة اصالة الوجود واعتبارية الماهية على استاذة، فأشكل عليه استاذة بـ((أنه يلزم حينئذ كون تلك الحقائق كلها واجبة الوجود [فأجاب صدر المتألهين] بأن الفرق بينها وبين الواجب الوجود أنها فاقرة الذات إلى الجاعل، بخلاف واجب الوجود))^(٥)، وهذا الاشكال ورد أيضاً^(٦) في احد كتب صدر المتألهين بقوله : ((فان قيل : فيكون كل وجود واجبا، إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحقيقه بنفسه؟ . قلنا : معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه إذا حصل اما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحقيقه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود))^(٧).

(١) الشيرازي، صدر المتألهين، المشاعر ص ٦١.

(٢) ال كاشف الغطاء ، محمد الحسين، الفردوس الاعلى ص ٢٤٨.

(٣) ينظر : كليكاني، علي رباني ، ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج ١ ص ٨٣.

(٤) ينظر : الجبيلي، علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ص ٣٣.

(٥) الكلمة الطيبة ص ١٣٤.

(٦) اشار احد المحققين الى ان هذا الاشكال ورد في الحكمة المتعالية بنظر : المصدر نفسه ص ١٣٤ (هامش التحقيق).

(٧) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٤٠ وما بعدها.

والواضح من كلام صدر المتألهين ((حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً مَبِيناً))^(١) هذا إن مسألة أصالة الوجود انت عن طريق الكشف والشهود^(٢)، كما ودعمها بالبرهان العقلي^(٣)، فتكون هذه المسألة من نتاج الرؤية المنهجية لمدرسة الحكمة المتعالية القائمة على الكشف والبرهان و الشريعة.

٢- استعمال الأساس في التفسير

استعمل صدر المتألهين هذا الأساس في عدة مواضع، إذ جعله أداة يستند إليها لكشف النكت المستخرجة من تلك المواضع، منها ما بيّنه من معنى اضافة لفظ (الله نور) الى السماوات والارض الواردة في قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾[النور : ٣٥]، فقال : ((وأما معنى إضافته إلى السماوات والأرض فهو بمنزلة قولك : « نور الأنوار » و « وجود الوجودات » فإن وجود كل شيء عبارة عن نور به يظهر ماهية ذلك الشيء وذاته ، فالله منشئ الأنوار بنفس ذاته النورية وجاعلها جعلاً بسيطاً ...))^(٤).

وبعد هذا الاستنتاج يبين إنه مبني على قاعدة : الاصلة للوجود والماهية منتزعة من ذلك الوجود ومتفوّمة به، فقال : ((ثم لما كان ذاته موجد ذات كل ممكن ليست إلا وجوداً خاصاً به يوجد الماهية وبه يطرد العدم عنها ويتصف بالموجودية المصدرية عند العقل - لما حَقَّق في مظهره أن المتأصل في التحقق هو وجود كل شيء الذي هو حقيقته ، والماهية حالة انتزاعية عقلية منصبة بصيغ الوجود ، منزّعة بنوره - فموجد الأشياء بالحقيقة موجد لوجوداتها ومنشئها وجاعلها ، إنشاء بسيطاً ، ...ثم إذا كانت موجودية الأشياء - كما علمت - ليست باتصاف الماهية بالوجود بل بإبداع المبدأ تعالى وجوداتها ، وتأييسه إياها ... فيكون الله تعالى وجود الوجودات فإذا كان الله وجود الوجودات فلا يكون للموجودات تحصيل إلا به ، ولا هوية لها إلا (بهويته))^(٥)، وكلامه الأخير (فلا يكون للموجودات تحصيل إلا به ، ولا هوية لها إلا بهويته) فيه إثبات لوحدة الوجود بالاعتماد على اصالة الوجود، إذ إنه يقول بما أن الاصلة لله موجد الوجود،

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٤٩.

(٢) ينظر : بن عبيد، فؤاد، الاستمولوجيا العرفانية عند الملا صدرا وعلاقتها بالحكمة المتعالية ص ٢٦ .

(٣) ذكر احد الباحثين اربعة براهين لإثبات اصالة الوجود ينظر : كليكاني، علي رباني ، ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ج ١ ص ٨٧ - ٩٢.

(٤) التفسير ج ٤ ص ٣٥٦.

(٥) المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٥٦ وما بعدها.

فلا يكون لوجود الممكنات وجود حقيقي لأن الاصاله لوجود لله تعالى، أي إنه جعل وجود الممكنات بالنسبة لله -جلّ ثنائه- بمنزلة الماهيات، والماهيات لا اصاله لها فتكون كالظلال بالنسبة للوجود الالهي، أي إن نظرتة لوحدة الوجود بناءً على اصاله الوجود نظرة نسبية، فممكن الوجود بالنسبة للماهيات المتنزعة منه هو الاصل، أما بالنسبة للوجود الالهي فهو ماهيه أو ظلال، لا اصاله له اصلاً، وسيأتي الكلام حول وحدة الوجود في فقرات تالية، لتأكيد هذا الكلام.

وبعد هذا الكلام يقرر صدر المتألهين أن الموجود بالحقيقة هو الله لا غير قائلا : ((فيكون الموجود بالحقيقة هو الحق تعالى لا غير ، ويكون موجودة غيره باعتبار أخذها معه ، فيكون من قبيل الأظلال والأنشباح التي يترأى في المرايا الصيفية بتبعيّة الشخص الخارجي ، فالماهيات كلّها بمنزلة المرايا ، التي يترأى فيها صورة الوجود الحقيقي - لعدميتها كعدمية لون المرأة^(١) .

وعلى نفس النهج بين معنى مقولة (صفات الله تعالى عين ذاته)، إذ استند على اثبات الاصاله لله سبحانه، ونفى ثبوت الصفات بما هي صفات بمعزل عن الله تعالى، لأنه هو الاصل فقال : ((...إذ ليست لصفاته نحواً من الوجود غير ذاته تعالى... وهي في حدود أنفسها مع قطع النظر عن نور وجهه لا شينية لها ولا ثبوت أصلاً، فهي بمنزلة ظلال وعكوس لها تمثل في الأوهام والحواس^(٢))). وبعد هذا يرجع ويُذكر بأن هذه الحكم على الصفات هو نفس الحكم على الماهيات فهي أيضاً لا وجود لها بالذات دون وجود الموجودات قائلا : ((...وأما نفس تلك الأعيان والمهيات مع قطع النظر عن الوجودات : فلا وجود لها بالذات لا عيناً ولا عقلاً كقولها تعالى : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيئُتُوهَا أَنْتُمْ وَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ...﴾ [النجم : ٢٣]^(٣) .

ومن الامثلة أيضاً ما كشف به معنى الذكر (ياهو يامن هو يامن لا هو إلا هو) في معرض بيان اسم (هو) بالنسبة لاسم (الله)^(٤)، الوارد في قوله جلّ علاه : ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة : ١]، إذ يرى - بالاستناد على اصاله الوجود- أن معنى لا هو إلا هو : إن هويات الموجودات لا يمكن حصولها في الخارج دون الهوية الالهية، لأن الاصاله لها، فقال في أول كلامه مشيراً الى ذكر علاقة اصاله الوجود بوحده- كما فعل في المثال السابق- ((إن العلوية والمعلولة كما ثبت

(١) التفسير ج ٤ ص ٣٥٦.

(٢) المصدر نفسه ج ٤ ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه ج ٤ ص ٤٦.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٤٢ - ٤٥.

وتقرّر لا يكونان إلّا في نفس الوجود لما علمت أنّ المهيئات لا تأصّل لها في الكون ولا في الجعل ... [أي] أنّ ذات الشيء هي وجوده وأنّ المهيئات أمور كلّية اعتباريّة منتزعة من أنحاء الوجودات بحسب هويّاتها ... فإذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات إلى حقيقة واحدة بسيطة ظهر أنّ لجمع الموجودات حقيقة واحدة ... فهو [أي الله] الحقيقة والباقي شؤونه وهو الذات وغيره أسماؤه وهو الأصل وما سواه أطواره وفروعه وحياتاه^(١).

وبعد تثبيت هذا الأساس وضّح معنى (لا هو إلا هو) بقوله : ((فعلى هذا يتبيّن وينكشف معنى ما ورد في الأذكار الشريفة الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلّا هو إذ قد ثبت أنّ الهويّات الوجوديّة التي بعد مرتبة الهوية الإلهيّة كما لا يمكن حصولها في الخارج متحايزة عن الذات الأحديّة بل هي مقوّمّة قوامها ومقرّرة حقانيتها كذلك لا يمكن للعقل أن يشير إليها إشارة عقليّة أو حسيّة بحيث ينالها الإشارة متحايزة عن الإشارة إلى قيوّماها الأحدي^(٢))). فيكون معنى لا هو إلا هو : لا هوية للموجودات دون الذات الاحدية، فلا هوية إلا هويته تعالى، وباقي الهويات ظلال لها بحسب أصالة الوجود.

ثانياً : التشكيك في الوجود

إن القول بأصالة الوجود كان مستنداً لصدر المتألهين : لتكون له رؤية خاصة بمسألة وحدة الوجود، فقد قام بإثبات أن للوجود مراتب مع الإبقاء على وحدة واجب الوجود وتنزيهه عن الكثرة التي تؤدي إلى القول بأنه مجزأً والموجودات دونه هي نفس واجب الوجود -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- .

١- الحدود العامة للأساس

لا يراد بالتشكيك المعنى اللغوي من إثارة الشكوك والشبهات، ولا يراد به ما تكون به جهة الاختلاف مغايرة لجهة الاشتراك^(٣)، بل المراد من التشكيك هو أن يكون ما به الاختلاف والكثرة

(١) التفسير ج ١ ص ٦٣ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٤.

(٣) مثل الاب والابن التي تكون جهة الاختلاف فيهما -وهي الزمن- مغايرة لجهة الاتفاق -وهي الوجود، والذي يسمى بالتشكيك العامي الذي يكون مألوف بين الناس، ينظر : الحيدري، الفلسفة ج ١ ص ٤١٨ وما بعدها.

هو عين ما به الاشتراك والوحدة^(١)، فيكون مفهوم الوجود منطبق على حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، تتميز بالتقدم والتأخر والشدة والضعف^(٢).

انطلاقاً من القول بإصالة الوجود اثبت صدر المتألهين واقعية الممكنات وأن هذه الموجودات متكررة في الخارج والوجود واحد ونفي هذا الكلام مخالف لنصوص الشريعة، قائلاً: ((أن الحق الحقيق بالصدق أن الممكنات مع أنها موجودة بالارتباط الخاص الذي بينها وبين الوجود الحقيقي الواحد...على ما بينا - فهي موجودات متعددة متكررة في الخارج، ولها كثرة حقيقية عينية...فإن نفي الممكنات ... مخالف للنصوص))^(٣)، وقد رفض الرأي القائل بأن ((الوجود الحقيقي شخص واحد وهو ذات الباري والموجود كلي له أفراد متعددة هي الموجودات ونسب[صاحب الرأي] هذا المذهب إلى أذواق المتألهين وزعم إن هذا هو مقصودهم في وحدة الوجود))^(٤) ثم بين فساد من عدة وجوه^(٥)، وزاد تقريره على من يذهب الى هذا القول من جهال الصوفية، بقوله : ((فما أضل منهج بعض جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنسي والموجودات افراده وأنواعه (...))^(٦) كما وبرهن على أن هذا القول يؤدي الى انقسام الذات الاحدية مع انها بسيطة وقال في نهاية المطاف أن هذا الامر ممنوع^(٧).

استنتج صدر المتألهين على اساس تكثر الموجودات مع وحدة واجب الوجود علاقة تربط الموجودات بالوجود الحقيقي بحيث لا تنافي يحصل بين التكثر للممكنات وبين وحدة واجب للوجود فقال : ((ان طبيعة الوجود وان كانت واحدة بسيطة بحسب الحقيقة ، لكنها مختلفة

(١) مثل النور الحسي ، حيث نجد أن النور الشديد والنور الضعيف يختلف أحدهما عن الآخر بالشدة والضعف ، لكن هذا لا يعني أن الشدة في الشديد أو الضعف في الضعيف شيء آخر غير النور ، بل النور الشديد ليس فيه شيء سوى النور ، كما أن النور الضعيف أيضاً ليس فيه شيئاً سوى النور ، ولكنهما مختلفان في الوقت ذاته من جهة المغايرة بين درجتي الشدة والضعف ، فإذا لاحظنا حيثية ما به الامتياز لم نجد فيها شيئاً سوى النور ، وإذا نظرنا إلى حيثية ما به الاشتراك فهي أيضاً في ذات النور وليس في شيء آخر ، إذ المفروض أن الشدة والضعف لم يخرجوا عن حقيقة النور . ينظر : الحيدري، الفلسفة ج ١ ص ٤١٨ وما بعدها.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ١ ص ٤٢١.

(٣) سريان الوجود ص ٣١٧ (المطبوع ضمن تسع رسائل فلسفية).

(٤) التفسير ج ١ ص ٥٨. ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٧١ - ٧٣.

(٥) ينظر : التفسير ج ١ ص ٥٨ وما بعدها . الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٧٣ وما بعدها.

(٦) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٨ ص ١٠٦.

(٧) ينظر :المصدر نفسه ج ٨ ص ١٠٦ وما بعدها.

بحسب الماهيات المتعددة كل منها مع مرتبة من مراتبه سوى الوجود الأول الذي لم يشوبه ماهية أصلاً ، لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه وهو الوجود الغير المتناهي شدة . وفوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، فلا يحده حد ، ولا يضبطه نعت ذاتي^(١) ، وبذلك فقد أكد أن الكثرة في الوجود على قسمين : القسم الأول ناتج من تكثر الوجود بواسطة الماهيات ، ويطلق على هذه الكثرة بالكثرة العرضية ، مما يجعل المراتب في مرتبة واحدة كالإنسان والشجر والحجر ، والقسم الثاني تؤخذ الكثرة فيه من جهة الانقسامات الطارئة على الوجود نفسه ، كاتقسامه الى واجب وممكن وحادث وقديم وبالفعل وبالقوة وهنا تكون الكثرة مرتبة طولياً^(٢) .

وعليه يكون لدينا نوعين من الكثرة ، الأولى تسمى ماهوية عرضية وهي اعتبارية والثانية تعرف بأنها كثرة طولية . وصدر المتألهين يهتم بالنوع الثاني من الكثرة دون الأول^(٣) ، ليفرض وجود التشكيك بين مراتب الوجود الطولية لا العرضية فيقول : ((...فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودة من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض . وأيضاً فإن الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي وخصوصاً وجود نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف (...))^(٤) ، وبهذا التحليل والتحقق يؤكد على ((أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص))^(٥) ، ويزيد على ذلك بقوله : ((أن اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكررها لا ينافي ما نحن بصده من ذي قبل إن شاء الله من اثبات وحده الوجود والموجود ذاتا وحقيقة ... وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وان تكثر وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره وشؤوناته ذاتا لا انها أمور مستقلة وذوات متفصله (...))^(٦) .

(١) شواهد الربوبية ص ٢٨٧ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين)

(٢) ينظر : الشبلي ، كمال اصالة الوجود عند الشيرازي ، من مركزية الفكر الماهوي الى مركزية الفكر الوجودي ص ١١١ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه .

(٤) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٣٦ .

(٥) المصدر نفسه ج ٨ ص ١١٧ .

(٦) المصدر نفسه ج ٢ ص ٧١ .

وقد صرح بأنه هذه النتيجة (عدم استقلالية الموجودات وافتقارها الى الحق) قد تبينت له من الكشف، إذ قال : ((... فكذا انكشف له لأجل الرياضات العلمية والعملية أن وجودات الممكنات ليس حقائقها إلا آثارا للحق تعالى وتوابع له ...))^(١).

وهذا التحقيق يشم منه رائحة البلاغة والقول العظيم، إذ ما فيه من عمق لعله يستند الى قول الإمام علي عليه السلام ((لم يحل في الأشياء فيقال : هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن))^(٢) والذي وضعه عليه السلام بقوله ((وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة))^(٣) ليؤدي بصدر المتألهين الى القول بأن الوجودات مراتب تعينات الحق الأول وظهورات نوره ويؤكد على عدم استقلاليتها وانفصالها عنه عز اسمه معتمداً بذلك على أن الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة وهذا المعنى صريح في قول الإمام علي عليه السلام ((كلُّ مَسْمُومٍ بِالْوَحْدَةِ غَيْرُهُ قَلِيلٌ))^(٤) ليكون الحق بهذا الوصف واحداً كثيراً وما دونه قليل فوحده وحدة وجودية لا وحدة عددية.

وبهذه الرؤية الجديدة يؤسس صدر المتألهين مبنياً جديداً للاعتقاد بوحدة واجب الوجود موافقاً للمثانية من جهة كثرة الممكنات والعرفاء من جهة أن العالم حقيقة واحدة^(٥) ليسلك طريقاً وسطاً بين طريقين متغايرين.

٢- استعمال الأساس في التفسير

استعمل صدر المتألهين مخرجات هذا الأساس في عدة مواضع في تفسيره منها ما ذكر في المباحث المتعلقة في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^(٦) البقرة : ٣٤، فكان موضوع المبحث هو كيفية المفاضلة بين الملك والبشر، وهل يمكن للبشر أن يكونوا أفضل رتبة من الملائكة، فابتدأ هذا المبحث بعدة اصول^(٧)، كي تكون اساساً للنتيجة التي سيذكرها لاحقاً، ومن أهم تلك الاصول هو التشكيك بالوجود،

(١) المبدأ والمعاد ص ١٧٩.

(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة ص ١٢٠.

(٣) الطبرسي، الاحتجاج ج ١ ص ٢٩٩.

(٤) الشريف الرضي، نهج البلاغة ص ١٢٠.

(٥) ينظر : الشبلي، كمال، اصالة الوجود عند الشيرازي، من مركزية الفكر الماهوي الى مركزية الفكر الوجودي

ص ١١٢.

(٦) ينظر : التفسير ج ٣ ص ٥٩-٦٦.

فقال: ((إن الموجودات كما هي مرتبة في سلسلة النزول الابداعي الصدوري من الأعلى فالأعلى ، إلى الأدنى فالأدنى - وهي المادة الجسمانية - كذلك مرتبة في سلسلة الصعود الإعدادي من الأدنى فالأدنى ، إلى الأعلى فالأعلى))^(١)، ومن الأصول التي تتعلق بهذا الأصل هو انتقال الموجود بين مراتب الوجود، والذي يكون سببه هو ضعف مرتبة الوجود التي هو فيها فينتقل إلى مرتبة أعلى؛ لأنه مجبول على طلب الكمال. قال : ((اعلم إن منشأ انتقال الموجود من وجود أدنى إلى وجود أعلى انتقال بحسب انتقال الطبايع والغريزة إنما هو ضعف الصورة ونقص المادة وعناية الفاعل . وقد مرَّ إن جميع الموجودات كلها طالبة للكمال))^(٢).

وبعد تمهيد الأصول والتي من ضمنها التشكيك في الوجود، يبين صدر المتألهين إن الانسان ممكن ان يصير - بسبب انتقاله في مراتب الوجود- في اخر المقامات اشرف من الملائكة؛ لأنه يصل الى مرتبة النبوة والولاية وهي مرتبة جامعة للعلم والعمل، متخلقين بالأخلاق الالهية، وعارفين بجميع الاسماء، ومن هنا يتضح سبب امر الله تعالى الملائكة أن يسجدوا لآدم، لأنه توصل الى مرتبة اشرف من الملائكة وهي مرتبة الجامعة، قال صدر المتألهين ((إذا تمهدت هذه الأصول فنقول : قد تبين وانكشف إن الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة ، إذا كما إن للملائكة طبقات متفاوتة في الوجود النزولي ... فكذاك للإنسان درجات متفاوتة في الصعود إلى الله ، وأشرفها وأكملها درجة الأرواح النبوية))^(٣).

ويفرق صدر المتألهين بين شرفية ملائكة الاعمال والبشر العاملين، ويرى إن الملائكة من جهة العمل افضل من البشر؛ لكونهم اقدر على الطاعات، أما من جهة ملائكة العلوم، فأهل الولاية والنبوة افضل من ملائكة العلوم لكونهم جامعين، ولكونهم مروا بمراتب الوجود من الأدنى الى الأعلى، فقال : ((فإذا سئل عن التفاضل بين ملائكة الأعمال وأصحاب الأعمال من البشر فالفضل للملك ، لأنهم أقدر على الطاعات . وإذا سئل عن ملائكة العلوم وأهل الولاية والنبوة من البشر فالفضل للأنبياء والأولياء عليهم السلام لكونهم جمعوا بين العلم والعمل ، وكانوا متصفين بصفات الخلائق كلها ، متخلقين بأخلاق الله ، عارفين بجميع الاسماء ، لأنهم كانوا أولاً في عالم المحسوسات والجسمانيات ، ثم في عالم المتخيلات والمثاليات ثم في عالم الحقائق

(١) التفسير ج ٣ ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه ج ٣ ص ٦٢.

(٣) المصدر نفسه ج ٣ ص ٦٨.

والمعقولات^(١)، وبهذا التحقيق المعتمد على نظرية مراتب الوجود، يفسر لنا صدر المتألهين سبب أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام .

ومن الامثلة أيضا، ما بينة من حقيقة النار المذكورة في قوله سبحانه : ﴿... أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة : ٢٥٧]، والتي عطف عليها حقيقة الجنة أيضا، إذ فسّر حقيقة النار بأسفل مرتبة من مراتب الوجود وهي البعد عن الله تعالى، وفسّر الجنة بأعلى مراتب الوجود وهي القرب من الله تعالى، وبين الجنة والنار درجات ومنازل، وهي إما مصاعد أو مهاوي، فقال : ((أما حقيقة النار فلا يمكنني تحديدها والتنصيص عليها بما يساوقها إلا على سبيل التقريب ، فيشبه أن تكون حقيقتها هي البعد والنقصان والقطيعة عن الرحمن ... فإن للوجود درجات متفاوتة ودرجات متسافلة ، إحدى حاشيته في غاية الشرف والرفعة والجلالة - وهو الباري تعالى - والأخرى في غاية النزول والخسة والدنوّ ، وبينهما درجات ومنازل ومصاعد ومهاوي [وأما حقيقة الجنة هي القرب من الله ومجاورة الحق الأول])^(٢).

ولنظرية مراتب الوجود تطبيقات كثيرة، تكشف لنا مدى تأثير الفكر الصدراي بها، إذ أدى القول بهذه النظرية، الى جعل الايمان ذو مراتب، وهي مرتبة العوام، والخواص، والأخصص^(٣)، والنور ذو مراتب، متفاوتة في الشدة والضعف والتي تبدأ من النور الالهي الى انوار الكواكب والعناصر^(٤)، والعلماء ذو مراتب، كمرتبة العالم الطبيعي ومرتبة العالم الالهي^(٥)، والعلم ذو مراتب، وهي مرتبة الظنّ واليقين والملاحظة^(٦)، والعلم الالهي ذو مراتب تبدأ من مرتبة العلم الاجمالي مروراً بالتفصيلي وانتهاءً بمرتبة وجود المعلومات في موادها الخارجية الجزئية المتكونة من الهيولى^(٧)، والاخذ من العلم الالهي أيضا ذو مراتب، كأن يأخذ عن جبرائيل وجبرائيل عن ميكايل، وميكايل عن اسرافيل والاخير عن الله تعالى، أو يأخذ النبي عن ميكايل دون واسطة جبرائيل، وهكذا الى أن ذكر وجود مرتبة يأخذ فيها عن الله تعالى دون واسطة^(٨)، والمراتب لا

(١) التفسير ج ٣ ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ج ٤ ص ٢٦٤.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١٥٨ وما بعدها.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ٣٥٣.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٩.

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ٣ ص ٢٣٨.

(٧) ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ١١٨ وما بعدها.

(٨) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٠١.

تخص هذه الامور فقط بل تمتدى لأن تكون للحياة مراتب^(١)، وللكتاب والكلام مراتب^(٢)، و للتجريد مراتب^(٣).

وقد ذكرنا في نهاية الفصل السابق من هذه الرسالة^(٤)، إن القرآن الكريم على مراتب وقد ذكرنا أن بعض الاصول قد تفرعت من هذا الاساس، ونحن هنا نذكر أن هذه الاساس قد نشأ من القول بأن للوجود مراتب، وعليه يكون هذا الاساس أساساً لكل مراتب يطلقها صدر المتألهين في كتاباته، لأن الوجود هو الاصيل، وبما أن الاصيل مبني على مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص، فلا عجب من كون متعلقاته لها مراتب في نظر صدر المتألهين.

ولننمط الى بيان آخر تطبيقات نظرية التشكيك في الوجود وهو ما يتعلق بوحدة الوجود، التي هي بدورها أحد مخرجات نظرية التشكيك بالوجود، والتطبيق هو :

ما ذكره في دلالة قوله تعالى : ﴿...لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ [البقرة : ٢٥٥]، على توحيد الأفعال، مستعيناً بأساس أصالة الوجود ومراتبه وحدثه، فقال في مطلع كلامه ((أن لكل ممكن ماهية ووجودا به يتحقق ماهيته ويتحصل الوجود في الجميع معنى واحد بسيط لا اختلاف فيها إلا بالشدة والضعف ، والكمال والنقص ، وأما الاختلافات النوعية والجنسية بين الممكنات وتخصيص كل منها بتفاصيل وذمائم وخواص ولوازم فإنما هو من جهة ماهياتها ومراتب إمكاناتها الناشئة من تنزلات الوجود))^(٥)، أي إن الوجود الاصل واحد وأن الاختلافات والتكررات عائد للماهيات التي، ويؤكد أن الفائض من الله تعالى هو الوجود البسيط، وهو بذلك الوجود البسيط يخرج الممكنات من القوة الى الفعل، أما التقدم والتأخر في مراتب الوجود فهو ناشئ من خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود، والخصوصيات التي تلحق بالمادة لا تكون بجعل جاعل، فعين الكلب مثلا ماهية تستلزم النجاسة العينية من غير جعل من الله تعالى، وإنما الجعل والافاضة من الله سبحانه هو اعطاء الوجود لها((فإن نفس الوجود هو نور يفيض منه تعالى على القوابل حتى القاذورات والأعيان النجسة - شخصية كانت أو نوعية -

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٩٧.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١١١.

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٨.

(٤) ينظر ص ١٦٣ من البحث.

(٥) التفسير ج ٤ ص ١٢٢.

ومنشأ تخصصات الأفعال والآثار خصوصيات الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود^(١).

وبعد تنزيه الله تعالى من الخصوصيات التي تكون للماهيات، وإثبات تفيض الوجود، دون الماهيات- له طبقاً لأصالة الوجود- وإثبات ان الوجود الفائض من جناب الحق هو واحد وأن الكثرة هي بسبب خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود المستفاد من قوله ((فالوجود أمر واحد معمول للواحد الحق ، والمراتب المختلفة بالتقدم والتأخر والأولية واللاحق ناشئة عن خصوصيات الماهيات الحاصلة من تنزلات الوجود))^(٢)، يقرر صدر المتألهين بأنه يمكن عليه قياس افعال العباد بقوله ((إذا عرفت هذا فقس عليه أفعال العباد واجعلها وقاية عن نسبة الشرور والآفات إلى الحق الجواد))^(٣)، أي إن توحيد الافعال يكون من جهة تفيض الوجود ، أما خصوصيات الماهيات (كفعل الشرور) التي تنشأ من تنزلاته ، فأنه تعالى منزّه عنا تمام التنزيه.

ثالثاً : الحركة الجوهرية

تفرّد صدر المتألهين بمقولة الحركة في الجوهر عن باقي الحكماء والعرفاء السابقين عليه ليعني بذلك رؤيته الجديدة للموجودات، وكيفية نشوؤها وارتقاءها في المراتب لتصل الى غاية خلقها ووجودها، ولم يقتصر نظره في تطبيق هذه النظرية على الأحياء من الموجودات فقط، بل تعداه لكل عالم الإمكان.

وهذه النظرية لا تقل أهمية عن النظريات سالفة الذكر حتى إن السيد محمد حسين الطباطبائي يرى إنها تحل مسائل أكثر مما ذكره صدر المتألهين نفسه^(٤)، وأهم ما يميزها هو إعطاء الحركة لشيء ظن أغلب من سبق صدر المتألهين أنها محال فيها الحدوث.

١- الحدود العامة للأساس

يعرف الجوهر على أنه ((الموجود لا في موضوع))^(٥) أي يكون قائماً بنفسه، ويقسم على

(١) التفسير ج ٤ ص ١٢٢ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٢٣.

(٤) ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٧٧ (تعليقة السيد الطباطبائي).

(٥) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج ١ ص ٤٢٤.

خمس أقسام وهي : المادة ، الصورة ، الجسم ، النفس ، العقل^(١) ، و يعرف العرض على أنه ((الموجود في موضوع))^(٢) أي يكون قائماً بالجواهر، ويقسم على أنواع عديدة، لكن الذي تقع فيه الحركة فقط أربعة وهي : الكيف، الكم ، الأين، الوضع^(٣) ، فالجواهر ضد العرض : لأن الجواهر قائم بذاته والعرض قائم به^(٤) : لأنه عَرَضٌ له^(٥) ، كما أن الحركة تعرف على أنها الخروج من القوة الى الفعل تدريجياً لا دفعة واحدة^(٦) ، والحركة عند صدر المتألهين هي الواقعة في الجواهر قبل أن تقع في العرض^(٧) أي إن حركة (الكيف والكم...) عارضة لموضوعاتها لا نابعة من جوهرها لذا لا تكون موضوع الحركة الجوهرية ، وقد أقر بأن الحركات عند الجمهور أربعة وعنده خمسة بسبب اضافة الحركة الجوهرية ((فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها حركة الا أربع عند الجمهور وخمس عندنا...))^(٨).

فالحركة الجوهرية هي تدرج الجواهر في الوجود من القوة الى الفعل حتى يبلغ الكمال^(٩)، ولا يدرك الجواهر بالحس لأنه ليس كالأعراض وإنما يدرك بالعقل^(١٠).

صرح صدر المتألهين بأن هذه النظرية ليست من نتاج المطالعة وإنما بقوة مستفادة من الملوكوت الأعلى^(١١)، لتكون هذه النظرية هي إحدى نواتج الكشف والشهود العرفاني ، الا أن صدر المتألهين لا يكتفي كعادته بالكشف فقط وإنما لا بد من تعضيد ما رآه عياناً أن يعمل على تأطيره بالبرهان^(١٢) فقال: ((من اكتحل عين بصيرته بنور الايمان ، وتوَرَّ قلبه بطلوع شمس العيان

(١) ينظر : العلامة الحلي، نهاية المرام ج ١ ص ٢٨٠.

(٢) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج ١ ص ٤٢٤.

(٣) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٨١، ١٨٤.

(٤) ينظر : صليبا، جميل، المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٦٩.

(٥) ينظر : الشريف الجرجاني، التعريفات ص ١٤٩.

(٦) ينظر : بن المرزبان، بهمنيار، التحصيل ص ٤١٨.

(٧) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٨٤.

(٨) الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٧٩.

(٩) ينظر : نعمة، عبد الله، فلاسفة الشيعة حياتهم وآرائهم ص ٤٠٣.

(١٠) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٧٩.

(١١) ينظر : السهروردي، حكمة الاشراق مع تعليقات صدر المتألهين، ج ٢ ص ٣٤٤ رقم التعليقة : ٢٨٦ (طبعة بنياد حكمة اسلامي صدرا)

(١٢) للاطلاع على البراهين ينظر : رسالة اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٥ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين)، البيدي، مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج ٢ ص ٢٢٨ - ٢٣١ . السبحاني =

، يجد أعيان الأفلاك والأركان متبدلة ، وطبائع الصور والأكوان متحولة متزايلة ، فهي أبداً في السيلان والزوال والحركة والانتقال ، حركة جوهرية وتجدداً ذاتياً كما أقيم عليه البرهان مطابقاً لما وجده أصحاب المكاشفة والعيان^(١)، كما وأسندته إلى الشريعة الإلهية بقوله : ((وبالجمله لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان أو عنصريا نفسا كان أو بدنا إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز مثل قوله سبحانه ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥])^(٢).

أي إن صدر المتألهين استعان بالأركان الثلاثة (الكشف، البرهان، الشريعة) لإثبات نظريته؛ لذا نراه يشير إلى أن الفلاسفة بسبب عدم الالتفات إلى هذه المحورية الثلاثية انكروا الحركة الجوهرية. قائلًا: ((فان أكثر الفلاسفة كابن سينا ومن في طبقته ينكرون هذه الحركة الجوهرية الواقعة في حدود الانسانية ومنازلها ومقاماتها ، ونحن بفضل الله الذي يؤتبه من يشاء أوضحنا بيانه وأقمنا برهانه مستمداً من بحار القرآن وآيات الرحمن مستضيهاً بأنوار التنزيل واسرار التأويل))^(٣).

أدى قول صدر المتألهين بالحركة الجوهرية إلى نتائج عديدة منها ما يتعلق بالعالم، فهو يرى إن كلام امير الموحدين بوصف الدنيا بأنها تتحرك بأهلها تحرك السفينة، وإن ساكنها ظاعن غير مستقر، يدل على تجدد الطبيعة وتحركها طبقاً للحركة الجوهرية فقال : ((ومما يدل على تجدد الطبيعة وسيلاتها كلام أمير المؤمنين في « نهج البلاغة » ، قال : أوصيكم عباد الله بتقوى الله واحذروكم الدنيا ، فإنها دار شُخوصٍ ، ومحلةٌ تنغيصٍ ، ساكنها ظاعنٌ ، وقاطنُها باننٌ ، تميدُ بأهلها مَيِّدانَ السفينة ، تصفِّقُها العواصف في لجج البحار^(٤))).^(٥)

ومنها ما يتعلق بالنفس حدوثاً إذ ينتقل الانسان - بحسب الحركة الجوهرية- من المراتب الدانية إلى المراتب العالية والتي تنتهي بالرجوع إلى الله جلّ علاه فقال : ((...إذا استوفى الانسان

=جعفر، صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية ص ١٦ - ١٦٨. الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين

ص ١٨٤-١٨٦. حسن، علي الحاج، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي ص ٢١٧ - ٢٢٢.

(١) التفسير ج ٧ ص ١٩.

(٢) المشاعر ص ١٢٠.

(٣) شرح اصول الكافي ج ٢ ص ١٧٥.

(٤) الشريف الرضي، نهج البلاغة ص ٣٦٠.

(٥) شواهد الربوبية ص ٣٤٢ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الآخرة ثم المولى وهو غاية الغايات منتهى الأشواق والحركات^(١)، وعلى هذا الأساس فسر الموت الذي يعرض للإنسان، بأنه موت بسبب اشتداد النفس وتحرك جوهرها^(٢). وهذين القولين على سبيل المثال لا الحصر لإعطاء تصور عن أهمية هذه النظرية في تفسير نشوء الإنسان والعالم ونهاية كل منهما .

وقد ذكر بعض الباحثين^(٣) عدة نتائج مترتبة على القول بالحركة الجوهرية وهي : حقيقة الزمان وحدوث العالم، القدم الزماني للعالم الجسماني، كل جسم مسبق بعدم وملحوق بعدم، حاجة العالم الى العلّة في الحدوث والبقاء، التوحيد والعلم الالهي، إثبات المعاد الجسماني لكل الوجود، اليوم الآخر ونظرية اتحاد العالم والعالم والمعلوم، تجسيم الاعمال وابطال التناسخ، مسائل تتعلق بالنفس مثل : النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، مراتب النفس.

٢- استعمال الأساس في التفسير

جمل صدر المتألهين هذا الأساس أداة لحل مسائل مفصلية في العقائد الاسلامية. كالتى تتعلق بنشوء النفس ودورها، والمعاد، وحدوث العالم، والتي اشارت اليها بعض الآيات القرآنية، منها ما ذكره من الاشارات التي توحى لها آية : ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس : ٦٨]، وهي ما يتعلق بالحركة الجوهرية للنفس، وكيفية اشتداد جوهرها، إما بنحو طريق الكمال، وإما بنحو طريق الشقاء، ففصل في مطلع كلامه، نظريته التي سيفسر بها هذه الآية، فوضح : إن النفس في اول الخلقة اشتغلت بتدبير البدن الجسماني، وهذا الاشتغال كان بالقوة، فاذا كمل البدن الجسماني، (وهي مرحلة جسمانية الحدوث)، ثم تحرك النفس جوهرياً لطلب الكمال (وهي مرحلة الروحانية)، فتطلب اشدها المعنوي الذي يكون في سن الأربعين كما اشارت اليه الآية : ﴿...حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...﴾ [الأحقاف : ١٥]، وهذا الطلب يحدث بعد فراغها من تكميل البدن الجسماني، و صلاحية آلات البدن كي تستعمله للاستكمال المعنوي. لكن النفس مادامت في طور النمو فلا يحصل لها الكمال الروحاني؛ لانشغالها بتكميل البدن، وهو

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٥ ص ١٥٩.

(٢) ينظر : شواهد الربوبية ص ٢٨٩ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٣) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ١٩٣ وما بعدها.

عادة ما ينتهي الى سن الثلاثين، وهذا السن هو مرحلة مفصلية: لأنه سن وقوف القوى، فإذا وقفت القوى وكانت النفس من السعداء، فتشتت في طلب كمالها المعنوي بسبب تفرغها له، وإذا كانت من الأشقياء، فتشتت فيها نيران الشهوات والرذائل لتكون متوجهة نحو التسافل^(١).

وبعد هذا التأسيس قال : ((فقلوه : ﴿وَمَنْ نَعْمَرُهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾﴾ إيس : ٦٨ اشعار على أن من لم يتوجه إلى طلب الآخرة ولم يسلك صراط الله العزيز الحميد بصرف الآلات حين أشدها الصوري في طلب الحقائق والكمالات ، بل سلك سبيل الطاغوت في الانهماك إلى اللذات وصرفها في طلب الهوى والشهوات ، فإذا تجاوز عمره حد الأربعين وأخذ خلقتا بدنه وأعضائه في الانتكاس والذبول ، وشرعت قواه في النقصان ، حان وقت ظهور النتائج عن مكان غيب القلب ... فلا يتصور بعد هذا استئناف طريق الآخرة...وقوله : (أَفَلَا يَعْقِلُونَ) يحتمل أن يكون معناه : أفلا تتدبرون في أن من قدر على كسر القوى الجسمانية للإنسان وأضعاف بنيته وأعضائه بالذبول والتحليل مع بقاء نفسه وذاته وتأكيد صفاتها وأخلاقها وزيادة هيئاتها النفسانية ودواعيها الباطنية ، فهو قادر على إعادتها في النشأة الثانية وبعثها...^(٢)، أي إنه فسر معنى الآية بمن ترك تكميل نفسه واشتغلت بالتكميل البدن، فإذا تجاوز الثلاثين ووصل إلى الأربعين دون تكميل النفس فلا يتصور أنه يستطيع أن يتدارك الأمر؛ لأنه بدنه توقف وبدأ ينهار، فكيف يستطيع أن يستعمل بدن منهار للارتقاء المعنوي، فمثلة كمثل من ركب البحر بسفينة مهترئة.

ومن الامثلة أيضا ما ذكره في الشبهة الواردة من قبل الجاحدين بالمعاد، والجواب عليها، والذي يدل عليه قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا أَأُذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ السجدة : ١٠، إذ يرى صدر المتألهين إن آية (أَإِنَّا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) إشارة الى اعظم شبهة حول المعاد، وإن آية (بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ) إشارة الى أعلى جواب ودفع لها.

ومفاد الشبهة هو كيف يمكن للمعدوم أن يرجع، أي بعد ما صارت اجسامنا تراب وانمحت هويتها الشخصية، وبذلك المحو يمحو وجودها، فكيف تعود، وإذا عادت سيكون لنا وجودان، وهذا أمر غير ممكن^(٣).

(١) ينظر : التفسير ج ٥ ص ٣٢٥ - ٣٢٧.

(٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ٣٢٧ وما بعدها .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٤.

وبعد ذكر الشبهة يأتي الى ذكر تفسير جوابها على وفق الحركة الجوهرية. فيقول في مطلع كلامه : ((وأما تفسير الجواب ... فهو مما يستدعي تمهيد مقدمة هي إن جميع الموجودات العالمية لا سيما الإنسان كائنة على وجه يتوجه نحو المبدأ بحسب الجبلّة والقطرة... فجميع الموجودات متوجهة نحو المبدأ جل شأنه طبعاً وإرادة^(١))). وبعد ذكر هذا الأساس (الحركة الجوهرية)، ينتقل ليطبّقه على تحرك جوهر الانسان بقوله ((فإذا علمت هذا فاعلم أن هذه الحركة المعنوية الإنسانية من لدن كونه منياً وجنينا إلى غاية كونه بالغاً عاقلاً ذكياً صبوراً شكوراً حكيماً ولها، وهلم إلى أن يصل إلى جوار الله وقربه، لا بد لها من موضوع باق من أول الحركة إلى منتهاها، وإلا لم يكن الشاب ما كان طفلاً صغيراً بعينه، ولا الذي سيكون شيخاً كبيراً، ومع ذلك فقد تبدل منه جميع ما كان له من مقداره وكيفه وأينّه ووضعته ومنتاه وانفعاله وفعله وجميع ما يقال له في عرف أهل النظر العوارض المشخصة^(٢))). أي إن البقاء والثبات للوجود (بحسب اصالة الوجود واعتبارية الماهية)، وإن الماهيات العارضة من المقدار والكيف والمكان والانفعالات ما هي إلا ماهيات معتبرة لا تمثل شخصية النفس، ولا علاقة لزومية لها معها، فهوية الشخص بوجوده لا بماهيته؛ لذا قال : ((بل أمثال هذه الأمور ما هي إلا أمارات لشخص واحد وأثار منسوبة إليه بوجه من الوجوه من غير علاقة لزومية بينها وبينه، وإنما الهوية هي نحو وجوده الذي هو نصيبه من فيض الربوبية^(٣))). ثم يبين الفرق بين الانسان وسائر موجودات هذا العالم، مؤكداً إن مسافة سفر الانسان أبعد بكثير من غيره، لأن غاية حركة النبات هي الثمر والحيوان غير الناطق هي التحرك من الجسمية الى الحيوانية، وبالمقارنة مع وجود الانسان ((فهو أوسع مجالاً وأكثر آثاراً وأفعالا، وأرفع صعوداً إلى جهة الملو ... وذلك لأنه يرتحل في سيره الحثيث من هذه الدار الفانية إلى الدار الباقية الدائمة، وينتقل في جوهره من نشأة إلى نشأة ثانية^(٤))).

ويؤكد أيضاً على صعود الانسان والانتقال الى النشأة الثانية يستوي فيه الشقي والسعيد؛ لأن النفس الانسانية متحركة جوهرياً نحو مبدئها ((إلا أن نفوس السعداء شמוש زاهرة مشرقة غير محجوبة عن الحضرة الربوبية، وان نفوس الأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين مظلمة

(١) التفسير ج ٦ ص ٦٤ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٥ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٦ .

منكسفة ناكسة رؤوسها عن جهة أعلى عليين^(١).

وبعد هذا التمهيد التأسيسي يقول : ((فإذا تبين وتحقق لك هذا فاعلم إن قوله سبحانه (بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ) إشارة إلى رد شبهتهم وفك عقدتهم من وجوه:

الأول : التنبيه على قصورهم عن درك هذا التوجه الفطري للعباد إلى عالم الآخرة ولقاء ربهم في المعاد .

الثاني : التنبيه على فساد قولهم « إن الشخص المُعاد في المُعاد غير الذي كان في الدنيا بحسب الشخصية والعدد مطلقا » بل هذا ذاك بحسب الباطن والحقيقة ... وذلك لأن تشخص الشيء بفاعله ومقومه ونحو وجوده الذي هو به هو ، لا يبدنه وأعراضه المتبدلة ...

والثالث : الإشعار بأن إنكار المعاد والجهل بوجود عالم آخر إليه رجعي العباد وفيه حشر الأجساد للحساب والميزان إنما نشأ للمفتريين بقولهم القاصرة ... لعدم اعتدائهم بأن وجود الإنسان ووقوعه في هذا العالم أمر عارض له بعد خروجه عن فطرته الأصلية التجردية . ونزوله عن جنة آدم أبيه بجناية صدرت منه ، وكل من خرج من موطن ومعدن لأمر عارض لا بد وأن يرجع إليه ولو بعد حين ما دام بقائه على فطرته الأصلية...^(٢).

ومن الامثلة على توظيف الحركة الجوهرية في التفسير ما استدل به من قوله جلّ اسمه ﴿ إِذَا رُجِّبَ الْأَرْضُ رَجًا ﴾ وَبُسِّبَ الْجِبَالُ بَسًا ﴾ فَكَانَتْ هَبَاءً مُتْبَثًا ﴿[الواقعة : ٤ - ٦] على اثبات حدوث الدنيا وزوالها، بناء على الحركة في جواهر الاشياء ، إذ قال -بعد شرح ذكر ما يتعلق بالآية من مباحث لغوية-، إن اعيان الافلاك متبدلة، وطبائع الصور متباينة، مستمرة بالزوال والحركة والانتقال، وهذه الحركة تكون جوهرية ذاتية، غير مقتصرة على الاعراض فقط، فإن طبيعة أجسام هذا العالم هي حقيقية متجددة ذاتيا بفعل حركة جوهرها^(٣).

فإذا علمت تلك الحركة يُعلم ((أن الدنيا بحذاقيرها حادثة ، وهي دار زوال وانتقال ، والآخرة دار قرار وثبات ، كما يراه المليون ، حسبما وصل إليهم من حملة أسرار الوحي والتنزيل وخزنة علم

(١) التفسير ج ٦ ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٦٧ .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ١٩ .

النبوة والتأويل^(١).

وهذه ابرز الامثلة التي يسمح المقام بذكرها، مع ان الاستقراء وجد امثلة اخرى تدور حول محور الحركة الجوهرية واغلبها يتعلق بالمعاد^(٢)، والنشأة الاخرى^(٣).

رابعاً : اتحاد العاقل والمعقول

يعد البرهان على نظرية اتحاد العاقل والمعقول من افرازات الفكر المتعالي، ففسر بتلك النظرية (اتحاد العاقل والمعقول) تأثير المعقولات على العاقل من خلال بيان اشتداد النفس كلما اتحدت بمعقول معين، وفي الوقت الذي أنكر فيه أغلب حكماء الإسلام تفرد صدر المتألهين بإثبات هذا المطلب بالعقل والبرهان.

١- الحدود العامة للأساس

ذكر صدر المتألهين إن مسألة اتحاد العاقل والمعقول تبتأها فرفوريوس^(٤)، لكن علماء الاسلام -وخصوصاً أتباع ابن سينا- رفضوا القول بها، وذكر أنه الوحيد الذي حقق هذه النظرية بتحقيق خاص يحتاج من يريد فهمه الى فطرة ثانية بل وثالثة^(٥)، كما، وضّح بأن المتأخرين بسبب عدم فهمهم لهذا النظرية شحذوا اسنان اللسان بالتشنيع والطعن على القائل بها، وكان الاولى بهم أن ينتظروا ولا يستنكروا، لأن الانتظار البق من سداً طريق النجاح على من له الاستعداد لفهم مثل هذه المسائل العميقة^(٦)، وأكد على أن هذه المسألة من المسائل الغامضة التي لم يستطع أن يفهمها ويبرهن عليها إلا بعد كشف رباني الهي فقال: ((ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكيمة التي لم ينقح لأحد من علماء الاسلام إلى يومنا

(١) التفسير ج ٧ ص ١٩.

(٢) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧١ ج ٧ ص ٤١٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: المصدر نفسه ج ٧ ص ٧٩

(٤) ينظر : المبدأ والمعاد ص ١٠٨.

(٥) ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٦٢ وما بعدها (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(*) فرفوريوس (٢٣٣ أو ٢٣٤- ٣٠٥م) اسمه الحقيقي ملخوس السوري، ولد في مدينة صور، وهو من أكبر تلامذة افلوطين، واهم شراح كتب ارسطو، والمشهور عنه القول باتحاد النفس بالعقل الفعال، واتحاد العاقل والمعقول، من مؤلفاته : المدخل الى المعقولات، ايساغوجي، قال صدر المتألهين في وصفه إنه من اعظم الحكماء المتألهين الراشدين في العلم والتوحيد . ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، تسع رسائل فلسفية ص ٧٠ (مقدمة التحقيق)، ص ١٢٤ (هامش التحقيق)، الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٦ ص ٢٤٢.

هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة ... فتوجهنا توجها جبليا إلى مسبب الأسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا إلى مهسل الأمور الصعاب ... فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم^(١).

يراد بالاتحاد هو اتحاد امران واقعان في طول بعضهما البعض، أي يكون احدهما ناقص الوجود والآخر صورة كاملية له، إذ يستكمل به، كالطفل يصبح شابا والجاهل يصبح عالما وهكذا^(٢)، وهو ما يسمّى باتحاد الصورة والمادة^(٣)، وهذا الاتحاد جوهرى؛ لأن الصورة والمادة من أقسام الجوهر - كما مر^(٤)، ومعنى العاقل هو الذات، أما المعقول فهو ما تدركه النفس في مرتبتها العاقلة^(٥)، أي إن المعقول (المُدْرَك) هو الصورة الحاصلة^(٦) في الذهن وليس الشيء الخارجي^(٧)، وقد يطلق على اتحاد العاقل والمعقول اتحاد العالم والمعلوم، ولا فرق؛ لأنهما مترادفان بحسب الاصطلاح الفلسفي^(٨).

وعليه يمكن القول أن المراد باتحاد العاقل والمعقول هو أن النفس عند تعمّل المعلوم (المعقول) تصير هو، إذ تتحد النفس مع علمها بحيث يكونان شيئا واحدا^(٩)، وبعبارة أخرى أن العقل لحظة تعمّله لمعقول ما، يصبح والشيء المعقول عينا واحدة، وتستمر هذه العملية إلى غاية انتفاء التعمّل^(١٠).

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٣١٢ وما بعدها.

(٢) ينظر : حسن، علي الحاج، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي ص ٢٣٤.

(٣) ينظر : مجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المباني والمركبات ص ١٥٤ وما بعدها.

(٤) وهو اتحاد يكون في ذات الجوهر إذ تشتد وتبذل المادة مع قبولها لكل صورة بحيث تمايز تلك الصورة عن باقي الصور الاخرى كصورة الطفل التي تنتقل لتصبح شاباً . ينظر : المصدر نفسه.

(٥) ينظر : ص ٢٠٣ من البحث.

(٦) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ٢٧٣.

(٧) وما يجب الإشارة اليه أن محل الخلاف بين مبثتين اتحاد العاقل والمعقول ومخالفهم هو في الإدراك الحسولي وليس في الإدراك الحسوري، إذ أن أغلب الحكماء يقرون بالاتحاد في مرتبة الادراك الحسوري. ينظر: رزيق، رابع، اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٣٧٨ وما بعدها.

(٨) ينظر : خامني، محمد، الاستمولوجيا في الفلسفة الاسلامية ص ٥ .

(٩) ينظر : الحيدري، كمال، فلسفة صدر المتألهين ص ٢٧٢.

(١٠) ينظر : مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة ص ٢٣٧ وما بعدها.

(١١) ينظر : رزيق، رابع، اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٢٧٨.

يبني صدر المتألهين التحقيق في هذه المسألة على المرتكزات والاسس التي سبق التطرق إليها، ومنها : أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، والحركة الجوهرية^(١)، وبعد التذكير في تلك الأسس الثلاثة يشرع بذكر ثلاثة أنواع للاتحاد، اثنان منهما باطلان وهما : ((...الأول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالاته ... والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها...))^(٢)، مع بيان سبب بطلانها، ثم يذكر نوع ثالث من الاتحاد وهو المراد عنده، فيقول : ((الثالث : ان يصير موجودا بحيث يصدق عليه معنى عقلي و ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه أولاً لاشتداد وقع في وجوده، واستكمال حصل في هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال . وهذا ليس بمستحيل...))^(٣)، وفي هذا النوع من الاتحاد يبين الشيرازي أنه يؤثر على ذات الشيء بحيث يصير شيئاً آخر بسبب اشتداد جوهره، كما وأنه اتحاد عقلي وليس مادي.

قسم صدر المتألهين صور الاشياء على قسمين، مادي ومجرد عن المادة، والمجرد قسمه على قسمين : تام وهي الصور المعقولة بالفعل، ناقص وهي الصور المحسوسة أو المتخيلة بالفعل^(٤)، ثم أخذ يثبت بالبراهين أن الصور المعقولة بالفعل هي التي يحدث فيها اتحاد العاقل والمعقول لا الصور المادية^(٥) عاطفاً عليها الصور المحسوسة، بقوله : ((وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس ... والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل))^(٦)، أي إن المعقول الذي يتحد به العاقل هو الصور المجردة عن المادة سواء كانت مجردة تجردا تاما كالصور العقلية بالفعل أم مجردة تجردا ناقصاً كالصور المحسوسة بالفعل.

ويذكر صدر المتألهين بأن اتحاد النفس مع المعقول -الذي هو معنى عقلي لم يكن صادقا عليها قبل تعقله- واشتدادها بسبب ذلك الاتحاد؛ يؤدي إلى أن يكون المعقول جزءا من وجودها

(١) وهذا ما يظهر من كلامه في الزد على رأي ابن سينا، إذ مهد بذكر نظرياته الثلاث قبل الخوض في النقاش ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٢ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٢) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٣٢٤ وما بعدها.

(٣) اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٣ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٤) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٣١٣.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ٣١٤ - ٣١٦.

(٦) المصدر نفسه ج ٤ ص ٣١٦.

وجوهرها فتصير هي هو، وهو هي^(١)، كما وإن ذلك الاتحاد يمكن النفس بعد تحقق الاشتداد- بأن تصير مصداقا لمعان كثيرة، يتعذر جمعها في شيء واحد في حال كونها صور مادية، لكن بما أن الوجود العقلي أعلى مرتبة من الوجود المادي تسنى للنفس أن تتحد بجميع المعقولات، فمثلا القرس والشجر والارض وغيرها من الموجودات المادية لا يمكن جمعها في كرة صغيرة، وبالمقابل إذا تعقلها الانسان واستحضر صورها في الذهن تنجمع في مكان واحد وهو الذهن، بل ويستطيع الانسان أن يستحضر صورة السماء والارض ولا يضيق ذهنه البتة^(٢).

ومما ينبغي الالتفات له أن هذه النظرية لها علاقة بفهم دور المعرفة في الكمال الانساني، لأن فعل التعمّل يرفع جوهر العاقل^(٣)، فالإنسان كلما ارتقى في سلم المعرفة ارتقى في سلم الوجود، وتصبح المعرفة -بحسب هذه النظرية- خاضعة لمنحنى تطوري وجدلي وهي في اتحادها مع الذات العاقلة، أي إنه يادراك الوجود والعالم واكتشافهما يكتشف ذاته ايضا، فالمقل لا يكتشف ذاته دفعة واحدة، بل يتطور وينمو في كل مرة يتعمّل فيها^(٤)، وبالنتيجة، يكون علم الانسان جزءا من وجوده وليس عرضاً من أعراضه^(٥).

٢- استعمال الأساس في التفسير

استفاد صدر المتألهين من أساس اتحاد العاقل والمعقول - الذي برهن عليه في مؤلفاته- في تفسير بعض آيات الذكر الحكيم، منها ما قاله في تفسير قوله جلّ شأنه : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴿[الزلزلة: ٧-٨]، في دلالتها على احوال يوم القيامة، وكيفية تأثير الروح الانسانية بما تدركه، وتقسيم الناس الى أصناف بحسب مدركاتهم واعمالهم، إذ قرر في باكورة كلامه أن صحائف الاعمال يوم القيامة تنشر بعد ما كانت مكتونة، وما كان منشور في الدنيا يطوى، فيصبح المخفي ظاهرا، والظاهر مطوي﴿فمن جملة أحوال القيامة نشر الصحائف وتطير الكتب لأن صحائف الأعمال وكتب القلوب وألواح النفوس وأقلام العقول كلها مكتونة هاهنا مطوية مستورة عن الأبصار في الدنيا ، وهي بارزة منشورة يوم القيامة مكشوفة على الأبصار . كما أن منشورات هذا العالم تصير مطوية في الآخرة ، لأن الأرواح منغمرة هاهنا

(١) ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٨٩ وما بعدها (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٢) ينظر : اتحاد العاقل والمعقول ص ٩٠ (المطبوع ضمن مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين).

(٣) ينظر : مجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين المياني والمركرات ص ٧٦ وما بعدها.

(٤) ينظر : رزقي، رابع، اتحاد العاقل والمعقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي ص ٣٨٠.

(٥) ينظر : خامنتي، محمد، الاستمولوجيا في الفلسفة الاسلامية ص ٩.

في هذه الأجسام ، وفي القيامة على عكس هذه الحال^(١).

وبعد هذا التقرير يزيد التفصيل على اساس اتحاد العاقل بالمعقول، من خلال اقراره بأن ما يدركه الانسان في الدنيا له أثر على الروح بسبب اتحاده معه فتكون هي هو، فقال ((فكل ما يدركه الإنسان هاهنا بحواسه ويعلمه بجوارحه وآلاته . يرتفع منه أثر إلى الروح ، ويجتمع في صحيفة قلبه ، ويختزن في خزانة معلوماته . كما قال سبحانه : ﴿ هَذَا كِتَابُنَا يُنْطَقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنشِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية / ٢٩]))^(٢).

ويؤكد أيضا - طبقا لاتحاد العاقل بالمعقول- إن الانسان اذا كان الغالب عليه الانشغال بالمعقولات والتأملات القدسية الالهية، مع فعل الخير والطاعة لله تعالى، يكون كتابة في عليين، أي إن النفس بسبب اشتغالها بالعلوم القدسية تتحد مع تلك العلوم، ويظهر ذلك الاتحاد في يوم نشر الصحف، ليكون كتابها عليون ((ومما يجب أن يعلم إن الإنسان إن كان الغالب عليه التصورات العقلية والتأملات القدسية وفعل الخيرات والطاعات فيكون كتابه في عليين ، وعليون هم الملائكة المقرَّبون المرتفعون عن حضيض الأجرام ﴿ إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّينَ ﴾ وما أدرَاكَ ما عَلَيُّونَ ﴾ كِتَابٌ مَرْقُومٌ ﴾ يشهَدُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ [المطففين : ١٨-٢١]))^(٣).

ثم يسترسل في كلامه فيذكر باقي الاصناف بحسب اشتغالاتهم في دار الدنيا، إذ يفسر اصحاب اليمين بمن غلب عليه فعل الخيرات مع سلامة صدره، وفسر من يؤتى كتابة وراء ظهره، بمن غلب عليه الفجور والنفاق الذين لم يعملوا بما علموا، وفسر من يؤتى كتابة بشماله بمن غلب عليه الجهل والاجرام^(٤)، ثم قال : ((فالطائفة الأولى من أهل البرهان واليقين ، وهم السابقون ... وأما الثانية فهم أهل السلامة ... وأما الثالثة فهم أهل الشك والجدود والعداوة لأهل الله والنفاق ، وهم الذين يكذبون بيوم الدين ... وأما الرابعة فهم أهل الجهل والظلمات (...))^(٥).

ويختتم كلامه مؤكدا على اهمية العلم والايقان بناءً على أثره يوم نشر الصحف بحسب اتحاده مع النفس وتأثر الروح به، إذ يقول : ((فإن أصل كل سعادة هو العلم واليقين ، ومادة كل شقاوة

(١) التفسير ج ٧ ص ٤٣٧ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٨.

(٣) المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٨ وما بعدها.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٩.

(٥) المصدر نفسه ج ٧ ص ٤٣٩ وما بعدها.

هي الجهل بالله وبيوم الدين ، والنفوس الساذجة بمنزلة صحيفة خالية عن ذكر الحسنات والسيئات ، فإذا انتقشت بالعلوم والحكمة والأدب صلحت لأن تكون خزانة أسرار الملك ، وإذا انتقشت هي بعينها بالكلمات الواهية المعطلة المزخرفة لم تصلح إلّا للاحتراق بالنار والانحراق^(١).

ومن النماذج التطبيقية الواردة في التفسير ما ذكر في تفسير (ليأكلوا من ثمره) الوارد في آية : ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ [يس : ٣٥]، إذ قارن صدر المتألهين بين أثر أكل الثمار، وأثر تحصيل المعارف العلمية، إذ بتحصيل الثمار واكلها يبلغ الجسم الانساني غايته وأشدّه الظاهري المادي، وبالمقابل إذا حصل الانسان المعارف والعلوم تبلغ نفسه أشدها الروحي، فكما تؤثر المأكولات في كمال البدن، فالمعارف تؤثر في كمال النفس واشتدادها نحو الروحانية-بحسب اتحاد العاقل بالمعقول- ((والنكتة في اثبات هذه الغاية فيما نحن بصدد من تطبيق هذه الآية على أحوال الأرواح الانسية بحسب المعاد ، هي أنه كما أن الغرض الأصلي من غرس الأشجار وتحصيل الثمار هو التقوت بها والترقي إلى غاية النشؤ الصوري والأشد الظاهري ، وكذلك الغرض من تحصيل المعارف والصور العلمية الحاصلة بماء الإفاضة الفاعلية وعين الاستفاضة القابلية ، هو تكميل النشأة الثانية الانسانية وبلوغها إلى غاية فطرتها الروحية وأشد حقيقتها المعنوية^(٢)))، أي إنه فسر كيف تكون أحوال الروح الانسانية في المعاد، بالاستناد إلى الآثار التي تخلفها المعارف التي يحصل عليها في الدنيا.

خامساً : الوجود الذهني

يعد بحث الوجود الذهني خفي الحقيقة- من مباحث الادراك، واللبنة الاولى في نظرية المعرفة^(٣)؛ لأنه يتعلق في البحث عن كيفية ادراكنا للأشياء وتعقلنا اياها ومطابقة صورها العلمية بها^(٤)، فالوجود الذهني مُنْصَب على منابع المعرفة وقيمتها، ومعيار صدقها أو كذبها، ولا يقدر الباحث أن يدعي صحة معارفه ما لم يثبت من القدرة الذهنية لديه في انتاج معارف صائبة^(٥)، إذ

(١) التفسير ج ٧ ص ٤٤١.

(٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ١٠٠.

(٣) ينظر : مطهري، مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة ص ١٤٩. عباد، نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ص ١٤٣.

(٤) ينظر : آملي، حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي ص ١٣.

(٥) ينظر : عباد، نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ص ١٤٣.

تتجلى مكانة هذا الأساس بسبب انعكاسه على آلية المعرفة الإنسانية لذا أولى صدر المتألهين اهتماما بالغا بمدروسته لهذه النظرية مستعينا بأصول عرفانية معزة بالبرهان العقلي لتفرز نتائج قيمة فسرت أمور غامضة عصي تفسيرها على الفكر.

١- الحدود العامة للأساس

يُعرفُ الذهن بأنه : ((قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة))^(١) وبما أن المكتسب بواسطة تلك القوة يكون داخلا بالنسبة للنفس (المُدرك)، يكون الوجود الخارجي هو ما خرج عن تلك القوة، أي يكون بين الخارج والداخل تقابل؛ لعدم الاجتماع بينهما^(٢).

والوجود الذهني هو صور عقلية منتزعة من الوجود الخارجي^(٣)، ويتعرف أكثر تفصيلا : ((ما يوجد في الذهن بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له))^(٤) أي تكون ماهية الأشياء بعينها موجودة في الذهن^(٥). بمعنى أنها لو تحققت خارج الذهن لكانت ذلك الشيء ، كظل الجسم إذ لو تجسّم لكان ذلك الجسم حقيقة^(٦)، وهذا النوع من الوجود لا يترتب عليه نفس آثار الوجود الخارجي^(٧) ولا يثبت له احكامه؛ لأنه صورة في الذهن مطابقة لما موجود في الخارج وليست عينه^(٨)، فالنار مثلا موجوده في الخارج وموجودة في الذهن، فكلهما يطلق عليهما نار، لكن الافتراق في ترتب الاثر وعدمه؛ لأن النار الخارجية تحرق والنار الذهنية لا تحرق^(٩).

كشف صدر المتألهين اتفاق الحكماء على إن للأشياء وجودا آخر غير هذا الوجود الخارجي يدرك بالمشاعر لا الحواس الظاهر معبر عنه بالوجود الذهني^(١٠)، إلا أنهم وبسبب

(١) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ج ٢ ص ٢٢٤. ونقله ايضا صدر المتألهين في الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٥١٥.

(٢) ينظر : كبري زاده، طاش، الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني ص ٣١.

(٣) ينظر : الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف ص ١٠٩.

(٤) أملي، حسن زادة، النور المتجلي في الظهور الظلي ص ١٤٧. وينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٤ ص ٥١٥.

(٥) ينظر : الحسيني، عبد الجواد، المعاد عند صدر الدين الشيرازي ص ٢٠.

(٦) ينظر : التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد ج ١ ص ٣٤٢.

(٧) ينظر : الجبيلي، علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ص ٤٤.

(٨) ينظر : عياد، نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث ص ٥٤.

(٩) ينظر : الجبيلي، علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ص ٤٤.

(١٠) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٢٦٣.

الإشكالات التي أوردوها على أصل الدليل المشهور عليه لم يتيسر لهم انحلال أكثرها ، لكن صدر المتألهين وبسبب انفتاح بصيرته الكشفية وشدة قوته الفكرية أثبت هذا الأساس من خلال مناقشات وبراهين^(١) (ارتفعت بها سائر الإشكالات في هذا المقام وزالت بإشرافها ظلمات تلك الأوهام)^(٢).

ذكر صدر المتألهين مقدمتين أصْلَ بهما بحثه، فقد أشار في المقدمة الأولى إلى أن الممكنات لها ماهية ووجودا كما أشار إلى أن اثر الفاعل ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، وأشار إلى أن الوجود يتفاوت بالشدة والضعف والكمال والنقص وبين كثرة الآثار عائدة إلى قوة الوجود وكماله^(٣).

أما في المقدمة الثانية فقد شرح فيها قدرة النفس على إيجاد الصور بقدرة من الله جل علاه وصرّح بأنها أشبه بالفاعل المبدع قياساً إلى مدركاتها الخيالية والحسية^(٤)، واستنتج بأن الصور الموجودة في الذهن ضعيفة الوجود تبعاً لضعف وجود النفس؛ بسبب وقوعها في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها^(٥).

وقد شرح صدر المتألهين كيفية حصول الأشياء في الذهن بقوله : ((وبالجملة يحصل للنفس الإنسانية حين موافقتها الموجودات الخارجية لأجل صقلتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرأة أشباح تلك الأشياء وخیالاتها والفرق بين الحصولين أن الحصول في المرأة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل)^(٦))). وقوله (وفي النفس بضرب من الفعل) إشارة إلى المقدمة الثانية التي سبق ذكرها، من أن حال النفس عند تصور الأشياء أشبه بالفاعل منها بالقابل.

يُبيّن صدر المتألهين ما تمتاز به الصور الذهنية هو : إن لها نفس ماهية الوجود الخارجي، كما وإنها لا تترتب عليها آثاره فقال : ((وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه

(١) للطلاع على البراهين ينظر : الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٢ ص ٢٦٨.

(٢) الشيرازي، صدر المتألهين، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ٢٥.

(٣) ينظر : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ج ٢ ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٤) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٧.

(٥) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٩١ وما بعدها.

الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج (...)^(١)، ثم قرر بناء على ترتب الأثر من عدمه، إن الوجود الذي لا ترتب عليه الآثار فهو وجود ذهني، والذي ترتب عليه الآثار هو خارجي^(٢)، أي إنه اشترط في الوجود الذهني هو عدم ترتب الأثر، والآثار عند صدر المتألهين - تعني خصوصية الشيء الخارجي كالإحراق للنار والإشباع للطعام، فلو تصور ذهن النار لا يترتب على هذا التصور إحراق البدن وإذا تصور الطعام لا يحدث الإشباع فهذه من مختصات الوجود الخارجي وإنما عليه تحريك البدن نتيجة للتصور^(٣).

وقد فرق صدر المتألهين بين ماهية الموجود الخارجي وماهية الموجود الذهني بأن الماهيات الموجودة في الذهن ارفع وجودا ووحدة؛ لأن وحدتها تجمع الكثرة الحسية ولا تناقضها؛ لأن التناقض يحصل في نفس الجنس، وجنس المعقولات غير جنس المحسوسات^(٤)، كما أكد على نفي المادة في الوجود الذهني فالموجود بالذهن هو المفهوم والمعنى لا ذات الوجود وحقيقته العينية^(٥).

أشار صدر المتألهين على أن نظرية الوجود الذهني لها نتائج عديدة، أهمها أن ما يوجد في الذهن هو المعارف والعلوم التي توصل إلى معرفة الله تعالى وملكوته وآياته التي هي غاية الخلق^(٦)، ومن النتائج أيضا إثبات المعادين الجسماني والروحاني^(٧).

وبالجملة يمكن تلخيص رأي صدر المتألهين في الوجود الذهني على النحو الآتي:

١. الوجود الذهني اضعف من الوجود الخارجي من حيث الوجود.
٢. الوجود الذهني ارفع من حيث الماهية من الوجود المادي.
٣. إن الوجود الذهني لا يترتب عليه أثر الوجود الخارجي.
٤. يعد الوجود الذهني منشأ للآثار، وهي غير آثار الوجود الخارجي المخصوصة.
٥. إن الموجود في الذهن هو الماهية لا الهوية، أي المعنى لا المادة.

(١) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٢٦٦.

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

(٣) ينظر : المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧٥.

(٤) ينظر : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ٢٧.

(٥) ينظر : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ج ٢ ص ٢٩١.

(٦) ينظر : المصدر نفسه ج ٤ ص ٥١٥.

(٧) ينظر : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ص ٣٤.

٦. يحصل الوجود الذهني عند موافاة النفس للموجود الخارجي، إذ تجرّده عن المادة ليكون صورة حسية أو عقلية.

٧. أهم نتائج الوجود الذهني ما يتعلق بمعرفة الله عز وجل والمعادين.

٢- استعمال الأساس في التفسير

استعمل صدر المتألهين الأساس الذي يثبت الوجود الذهني، في عدة موارد في تفسيره منها ما قاله في تفسير قوله تعالى : ﴿وَفَاكِهَةً مِمَّا يَتَخَيَّزُونَ﴾ * وَلَحْمٍ طَيِّبٍ مِمَّا يَشْتَبِهُونَ﴾[الواقعة : ٢٠-٢١]، إذ فسر كيفية تكون ما يدور في ذهن الانسان ليكون حاضرا، سواء كان في عالم الدنيا، أم في عالم الآخرة، مع الفرق بين العالمين، إذ الوجود الذهني في عالم الآخرة يكون أقوى بكثير من عالم الدنيا، ويرى صدر المتألهين إن بيان هذه المسألة يحتاج الى الاقتباس من أحد الأصول العرفانية، وهو ((إن الله - سبحانه - قد خلق النفس الإنسانية وأبدعها مثالا له ذاتا وصفة - والله المثل الأعلى - وفعلنا مع التفاوت العظيم بين المثال والممثل له ، ولذلك جعل معرفتها وسيلة إلى معرفته ... فهي قد أبدعت مفتاحا لمعرفة الله تعالى ذاتا وصفة وأفعالا ، لكونها مثالا له كذلك))^(١)، وبعد بيان هذه الاصل يفصل معنى أن تكون النفس الإنسانية مثالا لله تعالى ذاتا وصفة وأفعالا ((أما الذات فقد خلقها الباري وجودا نورياً مفارقاً عن الأجرام والأحياز والأوضاع في ذاتها . وأما الصفات فقد خلقت عالمة قادرة حية سمعية بصرية متكلمة ، وهذه كلها صفات الله من حيث المفهوم . وأما الأفعال فذاتها عالمها ، والبدن كأنه نسخة مختصرة من مجموع العالم النديوي - أفعاله وعناصره ، بسانطه ومركباته ، وجواهره وأعراضه - ولها أيضا في ذاتها مملكة خاصة شبيهة بمملكة بارئها ...))^(٢).

وعلى الاصل السابق يبيّن صدر المتألهين أصل آخر وهو قدرة النفس على إيجاد الصور في الذهن، والذي يسمى وجودها بالوجود الذهني، ويؤكد إن الوجود الذهني ضعيف الوجود لأن هذه العالم عالم جسماني، فتكون الصور الذهني بمنزلة الظلال، قال ((فعلّم من هذا أن الله خلق النفس الإنسانية ذات اقتدار على إيجاد صور الأشياء في عالمها الخاص ومملكته الغائبة عن هذا العالم بمشيئتها وإرادتها ، لأنّها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والجبروت ، إلّا أن ما تخترعها وتنشأ في عالمها ما دامت تكون في هذا العالم وصحبة الأعدام والقوى والمملكات يكون ضعيفة

(١) التفسير ج ٧ ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٣ وما بعدها.

الوجود شبيهة بالأشباح والاضلال^(١).

ثم ينمطف الى نقطة مهمة- لها علاقة باشتداد النفس بفعل تحرّك جوهرها- وهي إن النفس إذ اشتدت وقربت من الروحانية وترك المادة، تصبح فاعلة للصور الغيبية، الملائمة لما اشتدت عليه، فإذا كانت حسنة كانت الصور حسنة، وبالعكس، ((فإذا قويت ذاتها وقربت من مبدأها بقطع هذه العلائق المادية أصبحت مخترعة للصور الغيبية المناسبة لأخلاقها الحسنة أو السيئة ، إمّا ملذّة أو مؤذية ، ولم يفارق الدنيا عن الآخرة إلّا في كمال الصورة وقوة وجودها هناك ونقصها وضعف وجودها هاهنا))^(٢)، وعبارته الاخيرة تدل على إن الصور الذهنية تكون في الآخرة كاملة من حيث الوجود على عكس الدنيا، وبهذا يتفسر لنا معنى الآية -موضع البحث- وهي إن أهل النعيم اذا تصوروا في أذهانهم فاكهة أو لحم طير ستكون حاضرة عنهم؛ لأن الوجود الذهني في عالم الآخرة وجودا قويا، فأى شيء يحضر في أذهانهم يكون حاضرا عندهم مباشرة، وكذا يحدث لأهل النار، الذين لا يتمنون إلا الامور السيئة؛ بسبب اشتداد انفسهم على السوء، فلا يحضر عندهم إلا السوء، كالزقوم وغيره.

وفي ختام تفسير هذه الآية يُرجع صدر المتألهين صدور الافعال الى التصورات الذهنية، مع اشتراط اشتداد قوة النفس، ويرى إنه لما كانت النفس في الآخرة روحانية واصلة الى غاية الاشتداد فلا جرم أن تستطيع انشاء كل ما تتمناه إذ قال : ((والحاصل إن مبدأ صدور الأفاعيل هو تصوّرات المبادي سواء كانت الأفاعيل دنيوية أو أخروية ، بشرط قوة الهمة وشدة جمعيّة القوى ، فلمّا كان تفرّق القوى وتوزّع الدواعي مرتفعا في الآخرة - لكون الانقسام والتفرّق من خواصّ هذه النشأة - فلا محالة يكون هناك للنفوس الكاملة اقتدار تام على إنشاء كلّ ما يتمنّونه))^(٣).

ومن الامثلة أيضا ما ذكره جوابا لشبهة قد ترد حول قوله تعالى : ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ...﴾ [الحديد : ٢٠]، أما الشبهة فهي : كيف تكون الحياة لعب ولهو أي باطل موهوم غير حقيقية، مع أنها ثابتة في الواقع والثابت في الواقع لا يكون باطلا موهوما؟^(٤)

(١) التفسير ج ٧ ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٨.

(٤) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٣٩.

فالجواب عليه كما جاء بناءً على الوجود الذهني، بأن معنى الحياة هو ادراكاتنا الحسية والتي تكون منبعثة من الحياة نفسها، وبما إن الاحساس لا يمكن حصوله إلا بالتوهم الموجود بالذهن لا بالخارج، فتكون الحياة حينها لهو باطل موهوم، لأن اصلها الوجود الذهني لا الخارجي (يمكن أن يقال بحسب دقيق النظر : إن المراد من الحياة الدنيا نفس الإدراك الحسي للأشياء الدنيوية - تسمية للشيء باسم ما ينبعث عنه ويتم به - فإن الحياة الحيوانية إنما يتم بالحس والحركة . وغاية الحركة أيضا هو الحس في غير الإنسان . والإحساس بالشيء لا يتم إلا بالتوهم والتخيل ، والموهوم أو المتخيل بما هو موهوم أو متخيل لا وجود له في الخارج - بل في الذهن - وكل ما لا وجود له في الخارج فهو لهو ولعب أي باطل^(١)، أي إنه يقر بأننا نحن من أعطينا صفة الحياة لهذه الدنيا، فهي بالنسبة لنا وهم، وهذا لا ينفي الواقع الخارجي، إذ الواقع الخارجي ثابت عند الشيرازي - كما ثبت في أسس سابقة^(٢)، لكن من جهة الانسان وهم ولعب؛ لأنه هو الذي يعطي الاعتبار له بسبب قوالب موجودة في ذهنه، ولعل هذا الكلام يوضح لنا سبب وصف الدار الآخرة بالحيوان ولم يصف دار الدنيا بهذه الوصف، في قوله سبحانه : ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَ لَأُولَئِكَ كَانُوا فِيهَا أَسْمَكِ الْبَصَرِ﴾ [العنكبوت : ٦٤] ، لأننا نحن من اعطيناها صفة الحياة، بسبب الاعتبارات الذهنية.

ويزيد صدر المتألهين في تفصيل جوابه، بضرب مثال حول اعطاء الانسان وجوداً لشيء وهو غير موجود في الخارج، بل هو موجود في ذهنه لكنه يعامله معاملة الموجود بالخارج (ولو تظن متفطن لعلم أن كل من يلتذ بأمر من الأمور الدنيوية أو يتألم به فإنما يلتذ ويتألم بما هو حاضر في ذهنه - مع قطع النظر عن الخارج حتى لو جزم إنسان بوجود أمر ملائم له لكانت لذته بذلك الملائم متحققاً وإن عدم في الواقع . وذلك كمن عشق واحداً واعتقده في غاية الحسن والجمال ، إذ ربما كان التذاذه بوجوده وتشوقه بجماله ثابت مدة مديدة يظن أنه موجود في موضع كذا من داره - وهو قد مات منذ أول تلك المدة - فعلم أن وجوده الخارجي ليس موضوع هذه المحبوبة لفقده ، فقس عليه حال جميع المحبوبات والمعاشيق الدنيوية في أنها أوهام محضة لا وجود لها في الخارج ، والحياة الدنيا ليست إلا حالتك قبل الموت بالقياس إلى هذه المحسوسات^(٣)، أي مثل وجود الحياة الدنيا كمثل من اعتقد بوجود معشوق في غاية

(١) التفسير ج ٦ ص ٢٣٩ وما بعدها.

(٢) وهو في مطلع كلام صدر المتألهين حول أساس التشكيك في الوجود ينظر : ص ١٩٦ من البحث.

(٣) التفسير ج ٦ ص ٢٤٠.

الحسن ورسم له صورة في ذهنه. لكن ذلك المعشوق لا وجود له إلا في الذهن، ومع ذلك فهو تأثر به وربما سهر الليل لأجله، فذلك التأثر لم يكن له علاقة بالوجود الخارجي، واعطاء صفة الحياة والوجود لهذه الدنيا أيضا كذلك.

وتبه صدر المتألهين على عزل إدراك المعارف الالهية عن الادراكات الحسية الدنياوية؛ وإنها ليست منها، بل من النشأة الأخوية^(١).

وقد توصل بحسب الكلام السابق الى نتيجتين ((أحدهما كون الأمور الدنياوية من الذهب والفضة والخليل المسومة والأنعام والحرث في أنفسها وبحسب جواهرها وذواتها أمورا وهمية . وثانيهما : إن وجود هذه الأشياء للإنسان وهمي . وكلا الحكمين حق وصواب))^(٢)، وعبارته الاخيرة (إن وجود هذه الأشياء للإنسان وهمي) خير شاهد على إن وهمية هذه الاشياء هي بالنسبة للإنسان لا بنفي وجودها الخارجي.

وهذه الامثلة تبين اعتماد صدر المتألهين على أساس الوجود الذهني في تفسير بعض آيات الذكر الحكيم.

وأهم ما يستنتج بعد السير في هذا الفصل هو، إن ماهية الأسس الفلسفية تحدد بكل ما يركز عليه من أصول وقواعد لأجل البحث عن الموجود بما هو موجود، وفي الجانب الآخر فقد كانت ماهية الاسس العرفانية محددة بكل ما يركز عليه من أصول وقواعد للعلم بالله جلّ ذكره من حيث الذات والصفات والافعال وما يتعلق به من المبدأ والمعاد، و العلم بالنفس وكيفية وصولها اليه تعالى، ومنه يُعلم بأن العرفان ليس مجرد منامات وقصص وادعاءات، بل هو علم له مسائل وموضوع و ماهية، ومحوره الاول والاخير هو معرفة الله تعالى.

كما ويستنتج أيضاً بأن مخالفة ظاهر الشريعة أهم مشكلة تواجه من أراد أن يوظف الفلسفة والعرفان في تفسير النص القرآني.

وظهر أيضا في هذا الفصل إن أساس التشكيك في الوجود (مراتب الوجود) هو أس لكل تراتب يطلقه صدر المتألهين في تفسيره، كتراتب القرآن الكريم وتراتب فهمه، وكذا تراتب الالفاظ، لأنه يعطي الاصلة للوجود، فيما إن الاصل هو التراتب وفروعه كذلك.

(١) ينظر : التفسير ج ٦ ص ٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه.

وفهم من المبحث الأخير من هذا الفصل بأن أسس صدر المتألهين فلسفية وعرفانية في آن واحد، ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض، فهي متمازجة، وهذا ما دلّ عليه كلام صدر المتألهين في أكثر من موضع بإقراره بأنه رأى أسسه تلك بالكشف، وحتى البراهين الفلسفية يقر بأنه مما الهمة الله تعالى إياه، كما ودلّ على هذه النتيجة توظيفه لتلك الاسس في التفسير، إذ يلحظ بشكل واضح كيفية طرحها بأسلوب مزجي للفلسفة والعرفان.

أما بالنسبة للمنهج العام فقد طابق باقي المناهج المذكورة في الفصلين السابقين، من حيث اتخاذ طريقين أساسيين في بيان الآيات، إذ قد وجد آيات قد استفاد من الأسس العرفانية والفلسفية في تفسيرها، وآيات لم يستفاد منهما.



النتائج والتوصيات



أولاً : نتائج البحث

بعد هذه الجولة البحثية بين صفحات تفسير القرآن الكريم لصدر المتألهين نكّل توصّلنا الى نُخبة من النتائج :

١- توصل البحث الى إن ماهية الأسس التفسيرية تشمل كل ما يركّز عليها من الأصول والقواعد التي يوظفها المفسر المجتهد في عملية كشف معاني الآيات القرآنية.

٢- أثبت البحث إن تفسير صدر المتألهين ليس تفسيراً واحداً بل هو تفسيران، الأول يكون على شكل رسائل منفردة مفسرة بفترات متباعدة تصل الى عشرين عاماً، والثاني تفسير كبير متبع منهج التسلسل بحسب المصحف، لكنّه غير مكتمل إذ أنتهى بأية ٦٥ من سورة البقرة.

٣- استنتج البحث إن ماهية الأسس اللغوية تحدّد بما يركّز عليها كل من الأصول والقواعد اللغوية الشاملة للأصول والقواعد النحوية والصرفية ومباحث البلاغة فضلاً عن الشواهد الأدبية.

٤- كان للثقافة المعرفية أثراً جلياً في تعامل صدر المتألهين مع الاسس اللغوية، إذ كوّنت لديه نظرة خاصة في توظيف تلك الاسس في التفسير، وإن أهم ما يمتاز به تلك النظرة هو التوسط بين هجر ظاهر اللغة واعتماد الباطن، وبين هجر الباطن واعتماد ظاهر اللغة.

٥- اكتشف البحث إن نظرية التراتب اللفظي هي أساس لما يتعلق بالظواهر والتعامل معها وأساس لتقسيم الكلام الى عبارة وإشارة لأنها أصول متفرعة عنه ومبنية عليه، إذ أن الظاهر والباطن مراتب، و العبارة والإشارة مراتب أيضاً.

٦- توصل البحث الى إن ماهية الأسس القرآنية تشمل كل ما يركّز عليها من أصول وقواعد النسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام الخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمفصّل والمبهم والبيان والقصص والأمثال والفن الجدلي الوارد ذكرها في القرآن، بينما تمثلت ماهية أسس المأثور بـ كلما يركّز عليها كل الأصول والقواعد الحديثة الشاملة للأصول والقواعد السندية والمنتية وتوظيف دلالة الحديث.

٧- ثبت أن طريقة الراسخون في العلم هي الطريقة المستعملة عند صدر المتألهين في تفسير الآيات المتشابهة.

٨- وظهر وجود ترتيب بين أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) وأساس (فهم القرآن الكريم على مراتب متعددة) وأساس (اعتماد طريقة الراسخين في العلم لحل المتشابه) ، لأن الأساس الأول بُني عليه الثاني والثاني تفرع عنه الثالث.

٩- كما وتبين إن أساس (القرآن ذو حقيقة واحدة وله مراتب) بنيت عليه نظرية التراتب اللفظي، إذ لو لم يكن فهم القرآن على مراتب متعددة، لما تعددت مراتب الألفاظ.

١٠- وجدت الدراسة إن أسس المأثور تتقارب مع أسس اللغة من جهة تطبعها بطابع التوسط بين رفض الاسس الشائعة وبين قبولها، فصدر المتألهين كما توسط بين ظاهر اللغة وباطنها، توسط بين منهج قبول الروايات دون العيب بسندها، ومنهج الاعتماد على السند دون العقل والبرهان، ومنهج اعتماد البرهان ورفض الأوليين ومنهج اعتماد الكشف ورفض الثلاثة الأول، إذ سلك طريق الاعتماد على السند القطعي معززا بالبرهان ومزينا بالكشف الالهي، هذا كله بالنسبة للمسائل التي تتعلق بالعلم الالهي والمقائد، أما ما دون ذلك فهو غير وارد في التفسير .

١٢- توصل البحث الى إن ماهية الأسس الفلسفية تحدد بكل ما يركز عليه من أصول وقواعد لأجل البحث عن الموجود بما هو موجود، وفي الجانب الآخر فقد كانت ماهية الاسس العرفانية محددة بكل ما يركز عليه من أصول وقواعد للعلم بالله جلّ ذكره من حيث الذات والصفات والافعال وما يتعلق به من المبدأ والمعاد، و العلم بالنفس وكيفية وصولها اليه تعالى.

١٣- قد ظهر واضحا إن أساس التشكيك في الوجود(مراتب الوجود) هو أس لكل تراتب يطلقه صدر المتألهين في تفسيره، كتراتب القرآن الكريم وتراتب فهمه، وكذا تراتب الالفاظ، لأنه يعطي الاصاله للوجود، فيما إن الاصل هو التراتب ففروعه كذلك.

١٤- استنتج البحث إن أسس صدر المتألهين الفلسفية والعرفانية هي فلسفية وعرفانية في آن واحد، ولا يمكن فصلها عن بعضها البعض، فهي متمازجة، وهذا ما دلّ عليه كلام صدر المتألهين في أكثر من موضع بإقراره بأنه رأى أسسه تلك بالكشف، وحتى البراهين الفلسفية يقر بأنه مما الهمه الله تعالى إياه، كما ودلّ على هذه النتيجة توظيفه لتلك الاسس في التفسير، إذ يلحظ بشكل واضح كيفية طرحها بأسلوب مزجي للفلسفة والعرفان.

١٥- كان المنهج العام في ذكر المباحث اللغوية والقرآنية والحديثية والفلسفية والعرفانية هو التفاوت إذ قد توجد آية فيها مباحث لغوية وقد لا توجد، وقد توجد آية فيها مباحث تتعلق بعلوم القرآن وقد لا توجد وكذا باقي المباحث. وهي متفاوتة أيضا من حيث الكمية، إذ وجد إن المباحث اللغوية والفلسفية والعرفانية أكثر من مباحث علوم القرآن وعلم الحديث.

أما المنهج المتبع في استعمال الاسس التفسيرية فهو التفاوت والجمع ، إذ وجد أنه قد تجتمع اسس لغوية وعقلية في تفسير الآية الواحدة، وقد تجتمع اسس لغوية وعرفانية مع التعضيد بالأسس القرآنية أو الحديثية ، وقد تجتمع اسس فلسفية وعرفانية و لغوية وقرآنية وحديثية، أي إن استعمال نوع الاساس يكون بحسب نظر صدر المتألهين وحاجته لأسس معينة لكشف معاني الآيات.

١٦- ثبت إن لصدر المتألهين منهج خاص في تفسير القرآن الكريم وذلك المنهج هو نتيجة للأسس التفسيرية التي استعملها في كشف مراد الآيات، والذي كان يسود هذا المنهج هو طغيان روح الحكمة المتعالية الصدرانية، لذا يمكن تسميته بـ المنهج المتعالي في تفسير القرآن الكريم.

ثانيا : التوصيات

وعلى ضوء النتائج المتحصلة من البحث نوصي بـ

- ١- دراسة توظيف الآيات القرآنية في عموم مدرسة الحكمة المتعالية.
- ٢- دراسة تأثير الاستدلال بالآيات القرآنية على اعتقاد صدر المتألهين العقلاني.
- ٣- باعتبار أن منهج صدر المتألهين مبتكر وحديث في التفسير نبعا لأسسه في الحكمة المتعالية نوصي بالتوسع في دراسة هذا التفسير واستكشاف معالمه من حيث استعمال ذلك المنهج بصورة كاملة فيه ومقارنتها مع المناهج الأخرى.
- ٤- دراسة أثر المناهج التفسيرية في تفسير صدر المتألهين، كأثر المنهج العلمي.



المصادر والمراجع



القران الكريم خير مايتبدئ به

الكتب العربية والمترجمة

- ١- الأحاساني: ابن أبي جهور، عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تح: آقا مجتبي العراقي، ط١، مطبعة سيد الشهداء، قم - إيران، ١٤٠٥ هـ.
- ٢- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، تح: بطرس البستاني، ط١، الدار الإسلامية، بيروت-لبنان، ١٤١٢ هـ.
- ٣- الأزددي: مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل، تح: عبد الله محمود، ط١، دار احياء التراث، بيروت - لبنان، ١٤٢٣ هـ.
- ٤- الأزهري: محمد بن احمد، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ٢٠٠١ م.
- ٥- آشوب: محمد بن علي بن شهر، مناقب ال ابي طالب، تصحيح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، (د.ط)، المطبعة الحيدرية في النجف، النجف الأشرف - العراق، ١٣٧٦ هـ.
- ٦- الأصبهاني: ابي الشيخ، العظمة، تح: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط١، دار العاصمة، الرياض - السعودية، ١٤٠٨ هـ.
- ٧- الأصفهاني: محمد علي الرضائي، مناهج التفسير واتجاهاته دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن، ترجمة: قاسم البيضاوي، ط٣، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١١ م.
- ٨- الأعشى: ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق: محمد حسين، (د.ط)، مكتبة الآداب بالجاميزت، القاهرة-مصر، (د.ت).
- ٩- —————، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، ترجمة: قاسم البيضاوي، ط٢، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، قم-إيران، ١٤٣١ هـ.

- ١٠- الافندي : محب الدين ، تنزيل الآيات على الشواهد من الآيات، تصحيح : نصر المهوريني، (طبعة حجرية) ، المطبعة الكبرى ، مصر ، ١٢٨١هـ.
- ١١- أفندي: عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تح :أحمد الحسيني، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت -لبنان، ١٤٣١ هـ.
- ١٢- الآمدي: علي بن محمد، الاحكام في أصول الاحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، ط٢، المكتب الإسلامي، دمشق-سوريا، ١٤٠٣ هـ.
- ١٣- آملي: حسن زاده ، النور المتجلي في الظهور الظلي (تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)، ط١، مكتب الاعلام الإسلامي، قم-إيران، ١٤١٧ هـ.
- ١٤- الآملي: عبد الله الجوادي ، تسنيم في تفسير القرآن، ترجمة: عبد المطلب رضا، تح: محمد عبد المنعم الحاقاني، ط٢، دار الاسراء للطباعة والنشر ، بيروت-لبنان، ١٤٣٢ هـ.
- ١٥- الأمين : حسن ، مستدركات أعيان الشيعة، (د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان، (د.ط).
- ١٦- الأمين: محسن ، أعيان الشيعة، (د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٠٣ هـ.
- ١٧-الاندلسي: أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تح: عادل أحمد، علي محمود زكريا عبد المجيدو احمد النجولي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٢ هـ.
- ١٨-ابازي: محمد علي ، المفسرون حياتهم ومنهجهم، ط١، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران-إيران، ١٤١٢ هـ.
- ١٩-البحراني : يوسف بن أحمد ، لؤلؤة البحرين في الاجازات وتراجم رجال الحديث، تح: محمد صادق بحر العلوم ، ط١، مكتبة فخرآوي، المنامة - البحرين، ١٤٢٩ هـ.
- ٢٠- البخاري: محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، تح: جماعة من العلماء، ط١، دار طوق النجاة، بيروت-لبنان، ١٤٢٢ هـ.

٢١- البيضاوي: عبد الله بن محمد ، انوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، دار احياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ.

٢٢- التبريزي: ملا علي ، بهجة الأمال في شرح زبدة المقال ، ط٢، تصحيح: هداية الله المسترحي وجعفر الحائري، بنيا دفرهنگ إسلامي كوشانبور، طهران-ايران، ١٤١٢ هـ.

٢٣- التفنازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد ، تح: عبد الرحمن عميرة، ط٢، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ١٤١٩هـ.

٢٤- —————، مختصر المعاني صححه واعتنى به : جمعية شودهري محمد علي الخيرية، ط١، مكتبة البشري، كراتشي-باكستان، ١٤٣١هـ.

٢٥- الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن ، تح: علي محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود، ط١، دار احياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي ، بيروت-لبنان ، ١٤١٨هـ.

٢٦- الجابري: محمد عابد، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة المربية، ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٩م.

٢٧- الجبيلي: علي بو سلمان، انوار الحكمة المتعالية ، ط١، دار الولا للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٦هـ.

٢٨- الجرجاني: علي بن محمد ، كتاب التعريفات ، تح: جماعة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ.

٢٩- الجرجاني: عبد القاهر ، أسرار البلاغة في علم البيان، تح: عبد الحميد هندواوي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).

٣٠- ———، دلائل الاعجاز في علم المعاني، تح: عبد الحميد هندواي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).

٣١- الجناجي: حسن إسماعيل بن حسن عبد الرزاق ، البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبدیع، (د.ط)، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة-مصر، ٢٠٠٦م.

٣٢- الجوجري: محمد بن عبد المنعم ، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تح: نواف بن جزاء الحارثي، ط١، عمادة البحث لعلمي بالجامعة السلامية ، المدينة المنورة -السعودية ١٤٢٣هـ.

٣٣- الجوزي: جمال الدين عبد الرحمن، تقويم اللسان ، تح: عبد العزيز مطر ، ط٢، دار المعارف، بيروت-لبنان، ٢٠٠٦م.

٣٤- الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، تح:أحمد عبد الغفور، ط٤، دار العلم للملايين ، بيروت-لبنان، ١٤٠٧ هـ.

٣٥- الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله ، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١١هـ.

٣٦- الحجار ،عدي جواد ،الاسس المنهجية في تفسير النص القرآني، ط١، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٢هـ.

٣٧- الحر العاملي: محمد بن الحسن ، أمل الآمل، تح: أحمد الحسيني، (د.ط)، مكتبة الأندلس، بغداد - العراق ، (د.ت).

٣٨- الحسن: محمد علي ، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره ،تقديم: محمد عجاج الخطيب، ط١ ، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ.

٣٩- الحكيم : رياض ، علوم القرآن دروس منهجية ، ط٥، دار الهلال ، قم-ايران، ١٤٣٥هـ.

٤٠- الحكيم: محمد باقر ، تفسير سورة الحمد ، ط١، مجمع الفكر الإسلامي، قم-ايران، ١٤٢٠هـ.

- ٤١- ———، علوم القرآن ، ط٤ ، مجمع الفكر الإسلامي، قم-إيران، (د.ت).
- ٤٢- الحلي: الحسن بن يوسف المظهر، نهاية المرام في علم الكلام، تح: فاضل العرفان، ط١، مؤسسة الامام الصادق، قم-إيران، ١٤١٩هـ.
- ٤٣- ———، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، تح: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، مشهد-إيران، ١٤١٢هـ.
- ٤٤- الحيدري، كمال، الفلسفة شرح كتاب الاسفار الاربعة الالهيات بالمعنى الأعم، بقلم: قيصر التميمي، ط١، دار فراق، قم-إيران، ١٤٢٩هـ.
- ٤٥- ———، العرفان الشيعي رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، بقلم خليل رزق، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ.
- ٤٦- ———، مدخل الى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ط١، دار فراق للطباعة والنشر، قم-إيران، ١٤٢٦هـ.
- ٤٧- ———، مقدمة في علم الاخلاق، ط٢، دار فراق، قم-إيران، ١٣٨٥هـ.ش.
- ٤٨- ———، فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية، بقلم: خليل رزق، ط١، دار فراق، قم-إيران، ١٤٣٠هـ.
- ٤٩- الحفاجي: أحمد بن محمد، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي المسماة عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، تح: عبد الرزاق المهدي، ط١، دار الكتب العلمية ومنشورات محمد علي بيضون، بيروت-لبنان، ١٤١٧هـ.
- ٥٠- الحميني: روح الله، وصايا عرفانية، اعداد: عباس نور الدين، ط٢، مركز باء للدراسات، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م.
- ٥١- الخواجة الطوسي: محمد بن محمد، شرح الاشارات والتنبيهات، ط١، نشر البلاغة، قم-إيران، ١٣٧٥هـ.ش.

- ٥٢- الخوانساري، محمد باقر، *روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات*، تح: اسد الله اسماعيليان، ط١، دهاقاني (اسماعيليان)، قم-إيران، ١٣٩٠ هـ.
- ٥٣- الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، *الصفات*، تح: عبد الله الغنيان، ط١، مكتبة الدار، المدينة المنورة-السعودية، ١٤٠٢.
- ٥٤- الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن، *سنن الدارمي*، تح: حسين سليم الدارني، ط١، دار المغني، الرياض-السعودية، ١٤٢١ هـ.
- ٥٥- الدواني: جلال الدين، *شواكل الخور في شرح هياكل النور للسهروردي*، تح: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، ط١، بيت الوراق، بيروت-لبنان، ٢٠١٠ م.
- ٥٦- الراجحي: عبده، *التطبيق الصرفي*، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية-مصر، (د.ت).
- ٥٧- الرازي: محمد بن أبي بكر، *مختار الصحاح*، تح: يوسف الشيخ، ط٥، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت -لبنان، ١٤٢٠ هـ.
- ٥٨- الرازي: ابن أبي حاتم، *تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)*، تح: اسعد محمد الطيب، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٥٩- الراغب الاصفهاني: الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تح: صفوان عدنان، ط١، دار القلم، بيروت-لبنان، ١٤١٢ هـ.
- ٦٠- الرافي: عبد الكريم بن محمد، *فتح العزيز شرح الوجيز*، (د.ط)، دار الفكر، بيروت -لبنان، (د.ت).
- ٦١- الرومي: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، *بحوث في أصول التفسير ومناهجه*، (د.ط)، مكتبة الروضة، الرياض-السعودية، (د.ت).
- ٦٢- _____، *دراسات في علوم القرآن الكريم*، ط١٢، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض -السعودية، ١٤٢٤ هـ.

- ٦٣- الزبيدي: محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، (د.ط)، دار الهداية، غزة-فلسطين، ١٤٣١هـ.
- ٦٤- الزجاج: إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده، ط١، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ١٤٠٨هـ
- ٦٥- الزرقاني: عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، (د.ط)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، حلب-سوريا، (د.ت).
- ٦٦- الزركشي: بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل، ط١، دار احياء الكتب العربية، حلب-سوريا، ١٣٧٦ هـ.
- ٦٧- الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ١٤٣١هـ.
- ٦٨- الزغشري: محمود بن عمر، المفصل في صنعة الاعراب، تح: علي بولمحم، ط١، مكتبة الهلال، بيروت-لبنان، ١٩٩٣م.
- ٦٩- ———، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل، (د.ط)، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٨٥ هـ.
- ٧٠- الزنجاني: أبو عبد الله، الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي، ط١، شركة نوابغ الفكر، القاهرة-مصر، ١٤٣١ هـ.
- ٧١- السبجاني: جعفر، تذكرة الأعيان، ط١، مؤسسة الامام الصادق، قم-ايران، ١٤١٩هـ.
- ٧٢- ———، المدخل الى العلم والفلسفة والاهليات نظرية المعرفة، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، ط١، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم-ايران، ١٤١١هـ.
- ٧٣- ———، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ط٤، مؤسسة الامام الصادق، قم-ايران، ١٤٣٢ هـ.

٧٤- —————، بحوث في الملل والنحل، ط١، مؤسسة الإمام الصادق، قم-إيران،

١٤٢٨هـ.

٧٥- —————، صدر المتأملين مؤسس الحكمة المتعالية، ط١، مؤسسة الامام الصادق، قم-

إيران، ١٤٢٤هـ.

٧٦- السجستاني: ابي بكر محمد بن عبد العزيز، اشتقاق الاسماء وتأويل الأمثال، تح: محمد مجلي

ربابعة، ط١، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ٢٠١١م.

٧٧- السكاكي: يوسف بن ابي بكر، مفتاح العلوم، تح: نعيم زور، ط٢، دار الكتب العلمية،

بيروت-لبنان، ١٤٠٧هـ.

٧٨- السلمي: أبو عبد الرحمن، حقائق التفسير (تفسير السلمي)، تح: سيد عمران، ط١، دار

الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ.

٧٩- السهروردي: شهاب الدين، حكمة الاشراق مع شرح قطب الدين الشيرازي و تعليقات صدر

التأملين، تح: نجفقل جيببي، (د.ط)، انتشارات بنياد حكمت اسلامي، صدرا، طهران-إيران

١٣٩٢هـ.ش.

٨٠- —————، حكمة الاشراق، تقديم: إنعام حيدورة، ط١، دار المعارف الحكيمة،

بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.

٨١- السوداني: احمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله، ط٢،

دار الكاتب، طرابلس-ليبيا، ٢٠٠٠م.

٨٢- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع

الصغير، تح: يوسف النهاي، ط١، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٤٢٣هـ.

٨٣- —————، الدرّ المشور في التفسير بالمأثور، تح: عبد الله التركي، ط١، مركز هجر

للدراسات والبحوث الاسلامية، القاهرة-مصر، ١٤٢٤هـ.

- ٨٤ - ———، الاتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٣٩٤هـ.
- ٨٥ - الشاطبي: إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح: مشهور بن حسن، ط١، دار ابن عفان، السعودية، ١٤١٧هـ.
- ٨٦ - الشافعي: محمد بن ادريس، الرسالة، تح: احمد محمد شاكر، (د.ط)، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٨٧ - الشبلي: أحلام مجلي، مبادئ الجسم الطبيعي في فلسفة صدر الدين الشيرازي، ط١، تموز ديموزي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ٢٠٢٢م.
- ٨٨ - الشبلي: كمال عبد الكريم حسين، اصالة الوجود عند الشيرازي من مركزية الفكر الماهوي الى مركزية الفكر الوجودي، ط١، صفحات للدراسات والنشر، دمشق-سوريا، ٢٠٠٨م.
- ٨٩ - الشربيني: محمد بن أحمد الخطيب، السراج المنير في الاعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، تحرير: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب لعلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ.
- ٩٠ - الشريف الجرجاني: علي بن محمد، الحاشية على الكشاف (د.ط)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم - خلفاء، مصر، ١٩٦٦م (د.ت).
- ٩١ - الشريف الرضي: محمد بن الحسين، نهج البلاغة المختار من كلام أمير المؤمنين، تح: هاشم الميلاني، (د.ط)، العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف-العراق، ١٤٣٤هـ.
- ٩٢ - الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، تفسير الشريف المرتضى المسمى بـ: نفائس التأويل، تح: مجتبی أحمد الموسوي، ط١، شركة الاعلامي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٣١هـ.

- ٩٣- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تح: محمد سيد غيلاني، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، (د.ت).
- ٩٤- الشهري: عبد الرحمن بن معاذة، الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، ط١، مكتبة ودار المنهاج، الرياض - السعودية، ١٤٣١هـ.
- ٩٥- الشهيد الثاني: زين الدين بن علي، الرعاية في علم الدراية، تح: عبد الحسين محمد علي بقال، ط٢، مكتبة اية الله العظمى المرعشي، قم المقدسة - إيران، ١٤٠٨هـ.
- ٩٦- الشيرازي: محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم، تح: محمد جعفر شمس الدين، ط٢، دار التعارف، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ.
- ٩٧- _____، تفسير القرآن الكريم، تعليق: علي النوري، تصحيح وتعليق: محمد خواجوي ومحسن بيدارفر، ط٥، منشورات بيدار، قم - إيران، ١٤٤٢هـ.
- ٩٨- _____، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألفين، ط١، انتشارات حكمت، طهران - إيران، ١٣٧٥هـ.ش.
- ٩٩- _____، مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين محمد الشيرازي، ط١، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ.
- ١٠٠- _____، رسالة الأصول الثلاثة رؤس الشيطان في علاقة الفقيه بالسلطان. تح: أحمد ماجد، (د.ط)، دار المعارف الحكومية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٨م.
- ١٠١- _____، كسر أصنام الجاهلية، تح: محسن جهانكيري، ط١، بنیاد حکمت اسلامی، صدرا، طهران - إيران، ١٣٨١هـ.ش.
- ١٠٢- _____، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ط٣، دار احياء اثار العربي، بيروت - لبنان، ١٩٨١م.

- ١٠٣- ———، صدر الدين، شرح أصول الكافي، تعليق: علي النوري، تصحيح: محمد خواجي، (د.ط)، بزوهشكاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگي، طهران-إيران، ١٣٨٣هـ.
- ١٠٤- ———، ثلاث رسائل في المسائل القدسية، متشابهات القرآن، أجوبة المسائل، تعليق وتصحيح وتقديم: جلال الدين الاشتياني، (د.ط)، نشر جامعة مشهد، مشهد-إيران، ١٣٥٢هـ.ش.
- ١٠٥- ———، المبدأ والمعاد، ط٢، دار الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ.
- ١٠٦- ———، تسع رسائل فلسفية، تح: علي الموسوي الغدادي، ط١، مؤسسة ارث واثر للتحقيق والطباعة والنشر، بغداد-العراق، ١٤٣٣هـ.
- ١٠٧- ———، اسرار الآيات، تقديم وتصحيح: محمد خواجوي، (د.ط) انجم إسلامي حكمت وفلسفه ايران، طهران-إيران، ١٣٦٠هـ.ش.
- ١٠٨- ———، مفاتيح الغيب، تح: علي النوري، تح: محسن عقيل، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، ١٤٣٢هـ.
- ١٠٩- ———، المشاعر، تعليق وتصحيح: فاتن محمد خليل اللبون، ط١، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتجارة، بيروت-لبنان، ١٤٢٠هـ.
- ١١٠- ———، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، بحاشية: ملاهادي السبزواري، تعليق وتصحيح وتقديم: جلال الدين الاشتياني، (د.ط)، انتشارت مطبوعات دينی، ١٣٨٢هـ.ش.
- ١١١-الصدر: حسن، نهاية الدراية، تح: ماجد الغرباوي، (د.ط)، نشر المشعر، طهران-إيران، ١٩٩١م.
- ١١٢-الصدوق: محمد بن علي، التوحيد، (د.ط)، تح: هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم-إيران، (د.ت).

١١٣- الصغير : محمد حسين، المبادئ العامة في تفسير النص القرآني، ط١، دار المؤرخ العربي، بيروت -لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٤- —————، مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، ط١، دار المؤرخ العربي، بيروت -لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٥- الصفدي: خليل بن أبيك، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (د.ط)، دار إحياء التراث، بيروت -لبنان، ١٤٢٠هـ.

١١٦- الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (د.ط)، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم -إيران، (د.ت).

١١٧- —————، الشيعة في الإسلام، ط١، بيت الكتاب للطباعة والنشر، بيروت -لبنان، ١٩٩٩م.

١١٨- الطبراني: سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة -مصر، (د.ت)

١١٩- الطبرسي: الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة مدرسين، قم -إيران، ١٤١٨هـ.

١٢٠- —————، مجمع البيان، تح: لجنة من العلماء والمحققين الاخصائيين، ط١، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت -لبنان، ١٤١٥هـ.

١٢١- —————، الاحتجاج على أهل اللجاج، تح: محمد صادق الخرسان، (د.ط) دار النعمان للنشر والتوزيع، النجف الاشرف -العراق، ١٣٨٦هـ.

١٢٢- الطبري: محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: خليل الميس، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، ١٤١٥هـ.

١٢٣- الطهراني: اقا بزرگ، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ط٣، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ.

١٢٤- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان، تح: أحمد حبيب قصير، ط١، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

١٢٥- الطيّار: مساعد بن سليمان، التحرير في اصول التفسير، ط٢، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الامام الشاطبي، جدة-السعودية، ١٤٣٨هـ.

١٢٦- العامري: ليبد بن ربيعة بن مالك، ديوان ليبد بن ربيعة العامري، اعتنى به: حمدو طماس، ط١، دار المعرفة، ١٤٢٥هـ.

١٢٧- العسكري: ابو هلال الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم، (د.ط)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، (د.ت).

١٢٨- العسقلاني: احمد بن علي بن حجر، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس المسمى «زهر الفردوس»، تح: مجموعة من المحققين، ط١، جمعية دار البر، دبي-الامارات، ١٤٣٩هـ.

١٢٩- العك: خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، ط٢، دار النفائس، بيروت-لبنان، ١٤٠٦هـ.

١٣٠- العلوي: هادي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ط٢، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد-العراق، ٢٠٠٧م.

١٣١- العياشي: محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تح: هاشم الرسولي المحلائي، (د.ط)، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران-إيران، (د.ت).

١٣٢- العيدروس: زين بن محمد، المعاني الاشارية في السنة النبوية، ط١، دار الصالح، القاهرة-مصر، ٢٠١٤م.

١٣٣- الغزالي: محمد بن محمد، احياء علوم الدين، تخرّيج: زين الدين العراقي، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤٢٦هـ.

١٣٤- ———، مجموعة رسائل الامام الغزالي، ط١، دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٤١٦هـ.

١٣٥- الفارابي: أبو نصر، الجمع بين رأي الحكّيمين، تقديم وتعليق: البير نصري نادر، ط٢، المكتبة الزهراء، طهران- ايران، ١٤٠٥هـ.

١٣٦- الفخر الرازي: محمد بن عمر بن الحسن، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تقديم: خليل الميس، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤٠١هـ.

١٣٧- ———، اساس التقديس في علم الكلام، ط١، مؤسسة الكتاب العربي الثقافية، بيروت- لبنان، ١٤١٥هـ.

١٣٨- الفراهيدي: الخليل بن احمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت- لبنان، (د.ت).

١٣٩- الفندي: محمد ثابت، مع الفيلسوف، (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية- مصر، ١٩٨٧م.

١٤٠- القاضي أبو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تح: محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية، الكويت (د.ت).

١٤١- القزويني: عبد النبي، تميم أمل الأمل، تح: أحمد الحسيني، (د.ط)، مكتبة آية الله الرعشي، قم- ايران، ١٤٠٧هـ.

١٤٢- القزويني: محمد بن عبد الرحمن الخطيب، الايضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط٣، دار الجليل، بيروت- لبنان، (د.ت).

١٤٣- القطان: مناع، مباحث في علوم القرآن، ط٧، مكتبة وهبة، القاهرة- مصر، (د.ت).

- ١٤٤-القمي: علي بن إبراهيم ، تفسير القمي ، تصحيح وتعليق وتقديم: طيب الموسوي الجزائري، ط ٣، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر ، قم-إيران، ١٤٠٤هـ.
- ١٤٥-القيصري: داود، رسائل قيصري ، تعليق وتقديم: جلال الدين الاشثاني ، (د.ط)، انتشارات انجمن إسلامي حکمت وفلسفه ايران، طهران-إيران، (د.ت).
- ١٤٦-الكاشاني: عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية (ويليه شرح الزلال)، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، ط ١، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان ١٤٢٦هـ.
- ١٤٧-الكليني: محمد بن يعقوب، الكافي، تح: علي أكبر الغفاري، ط ٣، دار الكتب الإسلامية، طهران-إيران، ١٣٦٧هـ.ش.
- ١٤٨-الكندي : امرئ القيس بن حجر بن حارث ، ديوان امرئ القيس ، تح: محمد أبو الفضل ، ط ٤، دار المعارف ، بيروت-لبنان، ١٩٨٤م.
- ١٤٩-اللاهيجي ، عبد الرزاق بن علي ، الكلمة الطيبة ، تح: حميد عطائي نظري، (د.ط)، مؤسسه بزوهشتي حکمت وفلسفه ايران، طهران-إيران، ١٣٩١ هـ.
- ١٥٠-المجلسي: محمد باقر ، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تح: إبراهيم الميانجي ومحمد باقر البهبودي، ط ٢، مؤسسة الوفاء، بيروت -لبنان، ١٤٠٣هـ.
- ١٥١-المدني : علي صدر الدين، سلافة العصر، (د.ط)، انتشارات مرتضوي، طهران-إيران، ١٣٨٠هـ.
- ١٥٢-المرافي ، أحمد بن مصطفى ، علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)، ط ٤، درا الكتب العلمية ، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ١٥٣-المظفر : محمد رضا ، المقدمة الكاملة للأسفار ، ط ١، مركز الدراسات العقائدية، النجف الأشرف-العراق، (د.ت).

١٥٤- ———، المنطق، (د.ط)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم-

ايران، (د.ت).

١٥٥- الموصلي: عثمان ابن جني، المنصف شرح كتاب التصريف للهازني، تح: إبراهيم مصطفى و

عبد الله أمين، ط١، دار إحياء التراث القديم، مصر، ١٣٧٣ هـ.

١٥٦- الميداني: احمد بن محمد، مجمع الامثال، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، (د.ط)، دار المعرفة

، بيروت- لبنان (د.ت).

١٥٧- الميداني: حسين بن طعمة، الفتوحات الربانية في شرح التدبيرات الالهية، تح: عاصم إبراهيم

الكليالي، (د.ط)، كتاب ناشرون، بيروت-لبنان، (د.ت).

١٥٨- المير داماد: محمد باقر، القيسات، تح: مهدي محقق، (د.ط)، مؤسسة انتشارات دانشگاه طهران،

طهران-ايران، ١٣٩٥ هـ.ش.

١٥٩- ———، مصنفات ميرداماد، اشراف: عبد الله نوراني، ط٥، انتشارات أنجمن اثار

ومفاخر فرهكي، طهران -ايران، ١٣٨٥ هـ.ش.

١٦٠- النابلسي: الحسين بن محمد، شرح ديوان ابن الفارض، تح: رشيد بن غالب اللبناني و محمد

عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٤ هـ.

١٦١- النيسابوري: مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، دار احياء

التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٣٧٤ هـ.

١٦٢- الهاشمي: أحمد بن ابراهيم، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، (د.ط)، المكتبة

العصرية، بيروت-لبنان، (د.ت).

١٦٣- علم الهدى، محمد بن الفيض الكاشاني، معادن الحكمة في مكاتيب الأئمة عليه السلام، تعليق: احمد

الميناجي، ط٣، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم-ايران، ١٤٣١ هـ.

- ١٦٤- الهروي: عبد الله الأنصاري، منازل السائرين الى الحق المبين، شرح: عفيف الدين التلمسني،
تح: عبد الحميد منصور، ط١، انتشارات بيدار، قم-إيران، ١٤١٣ هـ.
- ١٦٥- الهروي: القاسم بن سلام، غريب الحديث، تح: محمد عبد المعيد خان، ط١، دار الكتب
العلمية، بيروت-لبنان، ١٣٨٤ هـ.
- ١٦٦- الهوي: جمال محمود و عصام العبد زهد، التفسير ومناهج المفسرين، ط٢، مطبعة المقداد، غزة
-فلسطين، ١٤١٩ هـ.
- ١٦٧- اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني،
(د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤٢٨ هـ.
- ١٦٨- —————، محاضرات في الايديولوجية المقارنة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط١،
مؤسسة في طريق الحق، قم-إيران، ١٣٦١ هـ.ش.
- ١٦٩- اليزديكي: جمال محمد، غضبة الفلاسفة أو الغضبية المتعالية، (د.ط)، مؤسسة حكمة صدرا
الإسلامية، طهران-إيران، ١٩٩٩ م.
- ١٧٠- ال جعفر، تناصر، وحدة الوجود بين الملا صدرا الشيرازي وباروخ سبينوزا، ط١،
العارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ٢٠١٩ م.
- ١٧١- ال كاشف الغطاء: محمد الحسين، الفردوس الاعلى، تعليق: محمد علي القاضي، ط١، دار
انوار الهدى، قم-إيران، ١٤٢٦ هـ.
- ١٧٢- ال ياسين: جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، ط١، مطبعة المعارف،
بغداد-العراق، ١٣٧٥ هـ.
- ١٧٣- ابن الحاجب: جمال الدين بن عثمان، الكافية في علم النحو، تح: صالح عبد العظيم الشاعر،
ط١، مكتبة الاداب، القاهرة-مصر، ٢٠١٠ م.

- ١٧٤- ابن الشهيد الثاني: الحسن زين الدين العاملي ، معالم الدين وملاذ المجتهدين، تح: لجنة التحقيق التابعة لجماعة المد رسين ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم-ايران، (د.ت).
- ١٧٥- ابن العربي: ابو بكر محمد بن عبد الله ، قانون التأويل، تح: محمد السلياني ، ط١، دار القبلة للثقافة الإسلامية، دار الثقافة الإسلامية ، جدة- السعودية، ١٤٠٦ هـ.
- ١٧٦- ابن تركة : علي بن محمد صائن الدين، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تصحيح وتعليق: محمد رضا نكو نام، (د.ط)، صبح فردا، طهران-ايران، ١٣٩٣ هـ.
- ١٧٧- ابن حبان: محمد، صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرناؤوط ، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤١٤ هـ.
- ١٧٨- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الاندلسي، تح: احسان عباس، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٨٧ م.
- ١٧٩- ابن حنبل: أحمد، مسند احمد بن حنبل ، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤١٦ هـ.
- ١٨٠- ابن حيان: جابر، مجموعة مصنفات في الخيمياء والإكسير الأعظم، تح: برطلو، هوراس واراك هوليار، (د.ط)، دار ومكتبة بيبليون، جبيل -لبنان، ٢٠٠٨ م.
- ١٨١- ابن خلكان: احمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: احسان عباس ، (د.ط)، دار صادر بيروت -لبنان، ١٩٩٤ م.
- ١٨٢- ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، باشراف: محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ١٩٩٨ م.
- ١٨٣- ابن سينا: حسين بن عبد الله ، الاشارات والتنبيهات ، ب شرح الخواجة الطوسي، تح : سليمان دنيا، ط٢، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤١٣ هـ.

- ١٨٤ - _____ ، الشفاء، تح: الأب قنواي، محمود الخضري و فؤاد الاهواني، ط٢، مكتبة اية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، ١٤٣٣ هـ.
- ١٨٥ - _____ ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، ط٢، دار العرب للبيستاني، القاهرة-مصر، ١٣٢٦ هـ.
- ١٨٦ - _____ ، التعليقات، تح: عبد الرحمن بدوي، (د.ط)، مكتبة الاعلام الإسلامي ، بيروت-لبنان، ١٤٠٤ هـ.
- ١٨٧ - ابن ابي الدنيا: عبد الله بن محمد، حسن الظن بالله، تح: مخلص محمد، ط١، دار طبية، الرياض-السعودية، ١٤٠٨ هـ.
- ١٨٨ - ابن عربي: محي الدين، الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية والملكية، تح: عثمان يحيى، (د.ط)، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآدب والعلوم الاجتماعية، القاهرة - مصر، ١٣٩٥ هـ.
- ١٨٩ - _____ ، تفسير ابن عربي ، تح: عبد الوارث محمد علي ، ط١، دار الكتب العلمية ، بيروت-لبنان، ١٤٢٢ هـ.
- ١٩٠ - ابن عقيل: عبد الله بن عبد الرحمن، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، تح: محمد محي الدين، ط٢٠، دار التراث، القاهرة- مصر، ١٤٠٠ هـ.
- ١٩١ - ابن فارس: أحمد، مقاييس اللغة ، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ط) ، دار الفكر ، بيروت-لبنان، ١٣٩٩ هـ.
- ١٩٢ - _____ ، مجمل اللغة لابن فارس، تح: زهير عبد المحسن سلطان، ط٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت-لبنان، ١٤٠٦ هـ.
- ١٩٣ - ابن مردويه : أحمد بن موسى، مناقب علي ابن ابي طالب عليه السلام ، تح : عبد الرزاق حرز الدين، ط٢، دار الحديث، قم-إيران، ١٤٢٤ هـ.

- ١٩٤- ابن منظور: محمد بن مكرم، لسان العرب، بحاشية البازجي وجماعة من اللغويين، ط٣، دار صادر، بيروت-لبنان، ١٤١٤هـ.
- ١٩٥- ابن هشام، عبد الله بن يوسف، شذور الذهب، (د.ط.)، مصطفى البابي الحلبي، حلب-سوريا، (د.ت).
- ١٩٦- أبو خزام: انور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، تح: جورج مئري عبد المسيح، ط١، مكتبة لبنان الناشر، بيروت-لبنان، ١٩٩٣م.
- ١٩٧- أبو طالب المكي: محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، تح: باسل عيون السود، ط١، دال الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٧هـ.
- ١٩٨- بدوي: عبد الرحمن، ارسطو عند العرب دراسة ونصوص غير مشهورة، ط٢، وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم- الكويت، ١٩٧٨م.
- ١٩٩- بدوي: عبد الرحمن، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ط٢، وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم- الكويت، ١٩٧٧م.
- ٢٠٠- —————، موسوعة المستشرقين، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ١٩٩٣هـ.
- ٢٠١- بن المرزبان: بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري، ط٢، انتشارات دانشگاه طهران، طهران-إيران، ١٣٧٥هـ.ش.
- ٢٠٢- بنه: يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، بقلم: عطاء أنزلي، ترجمة: علي عباس الموسوي، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١٤م.
- ٢٠٣- حسن: علي الحاج، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، ط١، دار الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ.
- ٢٠٤- جابر: علي أمين، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١٤م.

- ٢٠٥- خلف: عبد الجواد ، مدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، (د.ط)، دار البيان لعربي، القاهرة- مصر، (د.ت).
- ٢٠٦- ديورانت : ول ، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين، (د.ط)، دار الجليل، بيروت-لبنان، ١٤٣٢ هـ.
- ٢٠٧- زاده : أحمد بن مصلح طاش كبري ، الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني، اعتنى به: محمد زاهد كامل جول، ط١، منشورات الجمل، بغداد- العراق، ٢٠٠٩ م.
- ٢٠٨- شيرواني: علي، الدين العرفاني والعرفان الديني ، ترجمة: احمد وهبي، ط١، دار لولاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣١ هـ.
- ٢٠٩- صليبا: جيل ، المعجم الفلسفي ، ط١، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت-لبنان، ١٤١٤ هـ.
- ٢١٠- طراييشي : جورج ، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطق-المتكلمون-اللاهوتيون-المثقفون)، ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ٢٠٠٦ م.
- ٢١١- عباس: فضل حسن ، اتقان البرهان في علوم القرآن ، ط١، دار الفرقان، عمان-الأردن، ١٩٩٧ م.
- ٢١٢- ——— ، التفسير اساسياته واتجاهاته ، ط١، مكتبة دنديس، عمان-الأردن، ١٤٢٦ هـ.
- ٢١٣- عبد السميع: عماد علي ، التيسير في أصول واتجاهات التفسير ، (د.ط)، دار الايمان ، الإسكندرية-مصر، ٢٠٠٦ م.
- ٢١٤- عبد النور: جَبَّور ، المعجم الأدبي، ط٢، دار العلم للملايين ، بيروت-لبنان، ١٩٨٤ م.
- ٢١٥- عتيق: عبد العزيز ، علم البيان ، (د.ط)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٠٥ هـ.

- ٢١٦- ———، علم البديع ، (د.ط)، دار النهضة العربية لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-
لبنان، (د.ت).
- ٢١٧- عدّة من الباحثين : فلسفة صدر المتألهين المباني والمرتكزات، ط١، دار المعارف الحكيمة، بيروت
-لبنان، ١٤٢٩هـ.
- ٢١٨- فروخ: عمر ، تاريخ الادب العربي، ط٨، دار العلم للملايين، بيروت -لبنان، ١٤٢٦هـ.
- ٢١٩- فتّاح: حبيب، مقاربات في فهم الدين، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-
لبنان، ٢٠٠٧م.
- ٢٢٠- قاسم: محمد أحمد ومحي الدين ديب، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني) ، ط١، المؤسسة
الحديثة للكتاب، طرابلس -لبنان، ٢٠٠٣م.
- ٢٢١- كحالة ، عمر رضا ، معجم المؤلفين، (د.ط)، مكتبة المثنى ودار احياء التراث العربي ، بيروت-
لبنان، (د.ت) .
- ٢٢٢- كليكاني: علي رباني ، ايضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة ، ترجمة، محمد شقير، ط٢، دار
الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.
- ٢٢٣- لزّيّق: كمال اسماعيل، مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا دراسة مقارنة، ط١، مركز
الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١٤م.
- ٢٢٤- مركز الثقافة والمعارف القرآنية : علوم القرآن عند المفسرين ، ط٢، مؤسسة بوستان كتاب، قم
- ايران، ١٤٢٨هـ.
- ٢٢٥- مركز المعارف : اساسيات علم التفسير ، ط١، دار المعارف الاسلاميّة الثقافيّة، بيروت- لبنان
١٤٣٨هـ.
- ٢٢٦- مطهري: مرتضى، دروس فلسفية في شرح المنظومة، ترجمة : مالك مصطفى العاملي، ط١، دار
الهادي، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ.

٢٢٧- معبد: محمد احمد محمد ، نفعات من علوم القرآن ، ط٢، دار السلام ، القاهرة -مصر،

١٤٢٦م.

٢٢٨- معرفة: محمد هادي ، التمهيد في علوم القرآن، (د.ط)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-

لبنان، ١٤٣٢هـ.

٢٢٩- ————— ، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ط٢، الجامعة الرضوية للعلوم

الإسلامية، مشهد-إيران، ١٤٢٦هـ.

٢٣٠- نزاد: محمد رضا جديدي ، معجم مصطلحات الرجال والدراية ، ط٢، دار الحديث للطباعة

والنشر، قم- إيران، ١٤٢٤هـ.

٢٣١- نسب: محمد علي ، المناهج التفسيرية لدى الشيعة والسنة، ط١، المجمع العالمي للتقريب بين

المذاهب الإسلامية، طهران-إيران، ١٤٣١هـ.

٢٣٢- نعمة : عبد الله ، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت-لبنان،

١٩٨٧م.

الدوريات

٢٣٣- الجبوري: محمد عباس، إشكاليات النسخ في القرآن الكريم عند العلماء ماهيته وأثره في تفسير

النص القرآني، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والانسانية ، العدد : ١٨، جامعة بابل -

العراق، ٢٠١٤م.

٢٣٤- السامرائي: عبد الوهاب توفيق ، الإمام الحازمي وموقفه من النسخ في كتابه الإعتبار، مجلة

سر من رأى، العدد ١، مجلد ١، سامراء- العراق ، ٢٠٠٥م.

٢٣٥- أسد : حسن كاظم ، أسس تفسير النص القرآني عند السيد السبزواري، مجلة دراسات الكوفة،

العدد : ٢٥، النجف الأشرف - العراق ، ٢٠١٢م.

٢٣٦- بن عبيد: فؤاد، الاستمولوجيا العرفانية (عند الملا صدرا) وعلاقتها بالحكمة المتعالية، مجلة

دراسات، العدد ٣، عمان- الأردن، ٢٠١٥م.

٢٣٧- رزق: رابع، اتحاد العاقل والمقول في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة قبس للدراسات

الإنسانية والاجتماعية، العدد ٢، المجلد ٤، الجزائر، ٢٠٢٠م.

٢٣٨- عياد: نظير محمد، الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة وتجلياته في العصر الحديث، مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، العدد ٢، المجلد ١، كفر الشيخ- مصر،

٢٠١٨م.

٢٣٩- مزيد: علي خنجر، الصنعة الرجالية عند الشيخ صدر المتألمين الشيرازي في كتابه (شرح

الأصول من الكافي) للكليني، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد ١٠٦، المجلد ٢٦، الجامعة

المستنصرية، بغداد- العراق، ٢٠٢٠م.

٢٤٠- مطهري: مرتضى، حدود الفلسفة ولوابع العرفان (بين الفلسفة والعرفان)، ترجمة: حبيب

فياض، مجلة المحجة، العدد ٣، بيروت- لبنان، ١٤٢٣هـ.

الرسائل والاطاريح

٢٤١- الحسيني: عبد الجواد عبد الرزاق، المعاد عند صدر الدين الشيرازي، رسالة ماجستير، كلية

الآداب- جامعة بغداد، بغداد- العراق، ٢٠١٣م.

٢٤٢- العتاي: رضا، المباحث النحوية والصرفية في تفسير الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، رسالة

ماجستير، كلية الآداب- الجامعة المستنصرية، بغداد- العراق، ٢٠٠٦م.

٢٤٣- الفائزي: هادي حسين، قواعد تفسير القرآن الكريم أسسها المنطقية- استنباطاتها- قطعيتها،

رسالة ماجستير، كلية الفقه- جامعة الكوفة، النجف الأشرف- العراق، ٢٠١٠م.

٢٤٤- الفتلاوي: سكينه عزيز عباس، المجلد والمفصل في القرآن الكريم دراسة موضوعية،

رسالة ماجستير، كلية الفقه- جامعة الكوفة، النجف الأشرف- العراق، ٢٠٠٦م.

- ٢٤٥- المهدي : حسين علي، المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن الكريم، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب-جامعة البصرة، البصرة-العراق، ٢٠١١م.
- ٢٤٦- بنزكري: نوفل، العقلانية في العرفان، رسالة ماجستير، جامعة المصطفى العالمية وجامعة آل البيت العالمية، قم-إيران، ٢٠١٧م.
- ٢٤٧- شمس: خالد حوير، البحث الدلالي في تفسير القرآن الكريم لصدر المتألمين، رسالة ماجستير، كلية الآداب-جامعة القادسية، الديوانية-العراق، ٢٠٠٨م.
- ٢٤٨- صالح : زمن حسين، المنهج الفلسفي في تفسير القرآن الكريم صدر الدين الشيرازي انموذجاً، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية-جامعة كربلاء، كربلاء العراق، ٢٠١٧م.
- ٢٤٩- يوسف: يوسف، النظام اللغوي في القرآن الكريم مقارنة قصدية سورة الكهف انموذجاً، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب اللغات والفنون، جامعة السانية، وهران-الجزائر، ٢٠١٤م.

الانترنت

- ٢٥٠- الكلبيكاني : علي الرباني، امس التفسير وقواعده، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، رسالة التقريب، العدد : ١٠

<https://www.taghrib.org/ar/magazine/content/10/9>

- ٢٥١- خامنئي: محمد، الاستمولوجيا في الفلسفة الاسلامية :

<http://maarefhekmiya.org/1842/>

المصادر الاجنبية

٢٥٢-

Rizvi S.H. Reconsidering The Life of Milla Şadra Shirazi (D. 1641): notes towards an intellectual biography, vol: 40, 2002a.d

Abstract

This study looks at the most prominent foundations used by Sadrul-Muta'eleheen to understand the connotations of the Quranic text. It is based on two aspect. The first is the cognitive aspect, which deals with the concept of interpretative bases in general, and the concept of each of these bases in particular, taken in consideration their knowledge bases, importance and the reasons to study them, based on induction and analysis.

The second is the applied aspect, which explains where these bases are used and reveals the methodology of that usage.

The study includes a preface and three chapters. The preface establishes the origins of linguistic bases and reveals aspects of the life of Sadrul-Muta'eleheen, with some explanation of his interpretation of Quranic verses. The first chapter deals with the linguistic foundations he used in the interpretation. The second chapter shows the basics of Qur'anic research and aphorisms mentioned in his interpretation of the Quranic verses. While the third chapter provides the philosophical and cognitive bases in his interpretation.

The study concluded that Sadrul-Muta'eleheen used those foundations that he proved as a tool in his books to understand Quranic verses. He has a special approach, which we called "The Transcendent Approach to the Interpretation of the Quranic Text."

**Republic of Iraq
Ministry Of Higher Education and Scientific Research
University of Kufa
Faculty of Basic Education
Department of Islamic Education**



**Interpretive Foundations of Sadrul-Muta'eleheen
Al-Sheerazi in his Interpretation Book of the Holy Quran
(A Methodological Study)**

A Thesis Submitted to the Council of the Faculty of Basic Education/
University of Kufa in Partial Fulfillment of the Requirements for the
Master Degree in the Quranic Studies

by

Ali Sabah yasir Al- Madani

Supervised by

Prof. Dr. Adi Jawad Ali Alhajar

2022 A.D

1443 A.H

